This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

6000859960

Commentar

über den

ersten Brief Pauli an die Korinther.

Von

Dr. **Adalbert Maier,**

Geiſtl. Rathe und ordentl. öffentl. Profeſſor der neuteſtamentlichen Literatur an der Univerſität zu Freiburg im Breisgau, Ritter des Zähringer Löwen-Ordens.

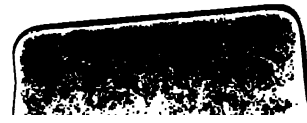
Freiburg im Breisgau.

Friedrich Wagner'ſche Buchhandlung.

1857.

101. f. 256

6000859960



Commentar

über den

ersten Brief Pauli an die Korinther.

Von

Dr. **Adalbert Maier,**

Geistl. Rathe und ordentl. öffentl. Professor der neutestamentlichen Literatur an der Universität zu Freiburg im Breisgau, Ritter des Zähringer Löwen-Ordens.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Freiburg im Breisgau.

Friedrich Wagner'sche Buchhandlung.

1857.

101. b. 256

Schnellpressendruck der Fr. Wagner'schen Buchdruckerei.

Vorwort.

Der erste Brief des Apostels Paulus an die Korinther hat durch den Reichthum und die Mannigfaltigkeit seines Inhaltes eine eigenthümliche und höchst anziehende Bedeutsamkeit. Wir werden darin von einem Gegenstande, nachdem er allseitig oder soweit es nach der Bestimmung und dem Zwecke des Sendschreibens erforderlich war, behandelt ist, immer wieder zu einem neuen übergeführt, und haben so in dem Einen Schriftdenkmale eine Reihe von besondern Abhandlungen verbunden vor uns.

Zwar beziehen sich einige Abschnitte auf wandelbare Zeitvorstellungen, zeitliche und örtliche Sitten, und gehen nach diesem Gesichtspuncte die christliche Doctrin nicht wesentlich oder nicht unmittelbar an; allein selbst in solchen Stücken entwickelt der Apostel in seinen Erläuterungen und Be-

gründungen sehr wichtige religiöse und sittliche Ideen und Grundsätze, wodurch sie ungeachtet ihrer örtlichen und zeitlichen Beziehung einen bleibenden Lehrwerth erhalten und sich darin denjenigen Abschnitten oder Sectionen in den einzelnen Abtheilungen anschließen, wo entweder allgemeine doctrinelle Grundanschauungen niedergelegt sind, oder specielle theoretische und practische Lehrsätze abgehandelt werden. Der Apostel gibt uns hier allerdings keine ausführliche und systematische Darstellung von dem Kerne und Hauptpuncte seines Evangeliums, der Rechtfertigungslehre, wie im Briefe an die Römer; aber er verbreitet sich doch beiläufig und zwar sogleich im ersten Abschnitte, im Zusammenhange seiner Polemik gegen die falsche Lehrrichtung der apollianischen Parthei, ebenfalls über diesen fundamentalen Lehrpunct, wobei vornehmlich der objective Grund der Rechtfertigung, welcher in dem Tode Christi liegt, sehr nachdrücklich hervorgehoben wird. Von hoher und bleibender Wichtigkeit sind dann weiter die in diesen Abschnitt eingefügten Erörterungen über das Verhältniß der menschlichen Weisheit zum Evangelium, oder über die Unstatthaftigkeit, solche subjective, aus dem eigenen Geiste geschöpfte Religionsanschauungen, welche den specifischen Lehren des Christenthums entgegen sind und sie in ihrem wahren Gehalte negiren, in diese einzumischen oder damit in Verbindung zu bringen, wodurch das Evangelium alterirt und seiner erlösenden Kraft beraubt würde. Zwar sind die bekämpften Gegner nicht Anhänger

und Bekenner eines bestimmten Systems der damaligen Philosophenschulen, aber die Polemik weist mittelbar auch die Anwendung dieser Philosopheme auf das Christenthum ab, und trifft der Sache nach diejenigen spätern und neuern Systeme der Religionsphilosophie insgesammt, welche, während sie die christlichen Begriffe und Ideen formell sich aneignen, ihnen einen andern Inhalt, eine andere Anschauung, unterlegen. Aus den diesfälligen polemischen und apologetischen Erörterungen des Apostels ist das richtige Verhältniß zwischen Glauben und Wissen und der wahre Charakter christlicher Religionswissenschaft und christlicher Philosophie zu entnehmen. Von großer Wichtigkeit ist weiter der ausführliche Abschnitt über die Geistesgaben, dann jener über die Eucharistie, und die sehr umfassende Abhandlung über die Auferstehung der Todten in Verbindung mit den damit zusammenhängenden eschatologischen Vorgängen, wo der Apostel die tiefsten Belehrungen ertheilt, und der christlichen Hoffnung eine ebenso unerschütterliche Festigkeit, als innige Freudigkeit verleiht. Den theoretischen Abschnitten stellt sich mit hervorragender Wichtigkeit die Abhandlung über die Ehe und den ehelosen Stand zur Seite, wo Fragen erörtert werden, welche das practische Leben, die kirchliche und bürgerliche Gesetzgebung, in mehrfacher Beziehung sehr wesentlich berühren.

Was die exegetische Methode des vorliegenden Commentars betrifft, so wurde das bei meinen frühern exegetischen

Arbeiten befolgte Verfahren gleichmäßig festgehalten, und ich füge nur noch hinzu, daß es mir zur großen Befriedigung gereichen würde, wenn es mir gelungen sein sollte, durch diese Arbeit zum richtigen und tiefern Verständnisse des behandelten inhaltreichen und hochwichtigen apostolischen Schriftdenkmales einen anerkennenswerthen Beitrag geliefert zu haben. Die stehen gebliebenen störenden Druckfehler sind am Ende verbessert.

Freiburg i. Br., im August 1857.

Der Verfasser.

Einleitung.

§. 1. Gründung und Fortbildung der christlichen Gemeinde in Korinth.

Nachdem der Apostel Paulus in Folge einer besonderen höheren Weisung Apg. 16, 9, und eingedenk der auf die weiteste Ferne hindeutenden Sendungsworte Apg. 22, 21, vgl. 9, 15, im Frühjahre 52 n. Chr. in Begleitung des Silas, Timotheus und Lukas, von Troas aus das ägäische Meer überschritten und zu Neapolis am strymonischen Busen den Boden Griechenlands betreten, so setzte er in Macedonien seine evangelische Wirksamkeit fort, die zwar auch hier wie anderwärts von herben Erfahrungen, aber doch immer von segensreichen Früchten begleitet war, Apg. 16, 11 ff. u. 17, 1 ff. Während es ihm gelang, fortschreitend in mehreren ansehnlichen Städten dieser Provinz christliche Gemeinden zu gründen, so mußte sein Blick alsbald auch auf das Gebiet von Achaja und vornehmlich auf die große und volkreiche Hauptstadt Korinth hingerichtet sein, und die Verfolgungen, welche ihn auf seiner Laufbahn trafen, dienten gerade dazu, das weitere Voranschreiten zu beschleunigen. Korinth, von Lucius Mummius im Jahre 146 v. Chr. von Grund aus zerstört, aber von Julius Cäsar im Jahre 42 v. Chr. wieder hergestellt, hatte sich vermöge seiner günstigen Situation und unter dem Schutze der Römer in kurzer Zeit wieder zu seiner vielberühmten alten Herrlichkeit erhoben. Seine Lage auf dem Isthmus des Peloponnes zwischen zwei Meeren, dem ägäischen und jonischen, welche zwei Häfen, der östliche Kenchreä, der westliche Lechäon genannt, mit der Stadt verbanden

und der Schifffahrt öffneten, machte es zum Mittel- und Vereinigungspunkt für ganz Griechenland, den Orient und Italien, und der lebhafte Handel, nebst den wiedereingeführten isthmischen Spielen, führte ihm zur eigenen starken Bevölkerung fortwährend eine unzählige Menge von Fremden zu. Vermochte es der Apostel, hier eine christliche Gemeinde zu stiften, so konnte diese nicht allein bei den Einheimischen allmählig eine große Ausdehnung gewinnen, sondern zugleich auch eine Pflanzstätte des Christenthums für weit entlegene Regionen werden. Neben dieser anziehenden Seite mußte er aber auch die Schwierigkeiten voraussehen, die einen christlichen Glaubensboten in Korinth erwarteten; sophistische Gelehrsamkeit mit selbstgefälligem Wissensstolz, weltliche Gesinnung und Ueppigkeit, grobe fleischliche Lasterhaftigkeit, vornehmlich unterhalten und gefördert durch den wollüstigen Aphroditencult auf Akrokorinth, standen der Predigt des Evangeliums als bedrohliche Hemmnisse entgegen. [1]) Allein diese Umstände konnten den Apostel doch nicht entmuthigen und um so weniger von seinem Ziele zurückhalten, als er auch schon vordem unter dem kräftigen Beistande von Oben, worauf er jederzeit sein Vertrauen setzte, die stärksten Hindernisse siegreich überwunden.

Er gelangte im Spätjahr 52 n. Chr. nach Korinth, und nahm da Wohnung bei einem Juden oder Judenchristen Namens Aquilas aus Pontus, welcher kurz vorher mit seiner Frau Priscilla von Italien dahin gekommen war, weil Claudius die Juden aus Rom verwiesen; [2]) er hatte an diesem einen Handwerksgenossen gefunden, und trieb nun bei ihm, wie auch anderwärts, neben der apostolischen Wirksamkeit das in seiner Jugend erlernte Gewerbe der Zeltweberei, [3]) um wegen des Unterhaltes Niemanden zur Last zu fallen und allen Verdacht gewinnsüchtiger Absichten von seiner evangelischen Predigt abzuwenden, Apg. 18, 2 f. 1 Kor. 4, 12. 9, 6 vgl. 1 Thess. 2, 9. 4, 11. 2 Thess. 3, 8. Wie überall, wo er eine Judenschaft mit einer Synagoge traf, so trat er im Bewußtsein, damit eine göttliche Anordnung zu erfüllen (Apg. 13, 26), auch

---

[1]) Ueber die politischen, mercantilischen, religiösen und sittlichen Verhältnisse von Korinth vgl. die von Wetstein aus den Classikern gesammelten Stellen Nov. Test. II, p. 101 ff. und *Wilckens* Specimen antiquitt. Corinth. Brem. 1747. *Imm. Walch* Antiquitt. Corinth. Jen. 1761. *Wagner* Specimen rer. Corinth. Darmst. 1824. *Barth* Corinth. commercii et mercat. historia. Berol. 1844.

[2]) Vgl. *Suet.* Vita Claudii c. 25; dazu *Dio Cass.* LX. 6.

[3]) Vgl. Tosapht. in Kiddusch.

zu Korinth an den Sabbathen in diesem religiösen Versammlungsorte der dortigen zahlreichen Juden auf, wo sich aber auch heidnische Proselyten — σεβομενοι, φοβουμενοι τον θεον — einfanden. Bis zur Ankunft des Timotheus und Silas, welche er zu Beröa in Macedonien zurückgelassen (Apg. 17, 14, — Lukas war schon in Philippi zurückgeblieben), scheint seine evangelische Predigt erst einleitend und vorbereitend gewesen zu sein, und so weit wurde sie von den Juden willig gehört; als er aber sofort die Lehre von dem gekreuzigten Heilande freimüthig verkündete (vgl. 1 Kor. 1, 23. 2, 2), so trat bei den jüdischen Zuhörern eine widersetzliche Aufregung ein, die sich sogar in Schmähung und Lästerung äußerte. Dann schied der Apostel unter drohender Ansprache der Erstberufenen aus der Synagoge. Nach diesem Bruche bezog er das Haus eines Proselyten, Namens Justus, das der Synagoge nahe lag, und lehrte da vor Hellenen mit dem besten Erfolge; viele nahmen den Glauben an. Die Nähe der Synagoge führte ihm aber auch noch manche der besser gesinnten Juden zu, die sich jetzt, frei von dem Einflusse ihrer zelotischen Religionsgenossen, gleichfalls zu Christus bekannten; darunter war der Synagogenvorsteher Crispus mit seiner ganzen Familie, Apg. 18, 4 ff. So gelang es dem Apostel, allmälig eine zahlreiche, der Mehrheit nach aus Heidenchristen (vgl. 1 Kor. 12, 2), aber auch aus vielen Judenchristen (vgl. 1. Kor. 1, 12. 3, 22. 5, 7 f. 8, 7 ff. 10, 1 ff. 2 Kor. 3, 7 ff.) bestehende Gemeinde zu gründen; aus der Klasse der Vornehmen und Gebildeten zählte sie jedoch im Ganzen nur wenige Glieder, 1 Kor. 1, 26 ff. Eine tumultuarische Klage, welche die ungläubigen Juden nach längerer Zeit vor dem Proconsul Gallio gegen Paulus erhoben, hatte seiner Wirksamkeit keinen Einhalt gethan, da sie der Statthalter von seinem Richterstuhle abgewiesen, Apg. 18, 12 ff.

Wenn die Apostelgeschichte 18, 11. 18 den korinthischen Aufenthalt Pauli über anderthalb Jahre ausdehnt, so hat man in diesen Zeitraum ohne Zweifel kleinere Ausflüge einzuschließen, auf welchen er auch in anderen Städten Achaja's christliche Gemeinden stiftete. Solche werden nämlich 1 Kor. 1, 2 und 2 Kor. 1, 1 vgl. Röm. 16, 1 vorausgesetzt, und der Apostel stellt sich zu denselben, indem er unsere beiden Briefe nach Korinth ihnen mitzueignet, in das engste Verhältniß.

Im Frühjahre 54 verließ der Apostel die achajische Hauptstadt wieder, und reiste zur See nach Ephesus, begleitet von Aquilas

und Priscilla, welche aber, als er nach wenigen Tagen seine Reise weiter nach Syrien fortsetzte, dort verblieben. Aber noch in demselben Jahre, gegen den Herbst hin, kehrte Paulus, einem gegebenen Versprechen gemäß, wieder nach Ephesus zurück, um jetzt in der Hauptstadt des proconsularischen Asien einen möglichst langen Aufenthalt zu machen. Inzwischen kam Apollos nach Korinth, ein gelehrter und beredter Jude aus Alexandrien, der von Johannesjüngern auf die Vorstufe des Christenthums erhoben, in Ephesus von Aquilas und Priscilla den Fortbildungsunterricht erhalten hatte, und trat in der korinthischen Gemeinde als eifriger Lehrer auf, Apg. 18, 24 ff. 1 Kor. 3, 6. Wahrscheinlich war er aber schon wieder nach Ephesus abgegangen, wo wir ihn 1 Kor. 16, 12 finden, als Paulus auf einer von Ephesus aus unternommenen Zwischenreise zum zweiten Male Korinth besuchte. Diese in der Apostelgesch. übergangene Reise wird durch unsere beiden Korintherbriefe sicher constatirt, denn beide Sendschreiben, welche vor den Besuch Hellas' Apg. 20, 2 f. fallen, setzen eine zweimalige Anwesenheit des Apostels in Korinth voraus, vgl. 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 2, 1. 12, 14. 13, 1. 2 (*ιδου τριτον, τουτο ἑτοιμως εχω ελθειν προς ὑμας. — τριτον τουτο ερχομαι προς ὑμας*), und eine zweite Wanderung nach Griechenland bis in die achajische Hauptstadt kann nur in dem Zeitraume von dritthalb bis drei Jahren, auf den der Aufenthalt Pauli in Ephesus Apg. 19, 10 f. 20, 31 ausgedehnt wird, eingeschoben werden. Bei dieser nur kurzen Anwesenheit machte der Apostel betrübende Erfahrungen, vgl. 1 Kor. 16, 7. 2 Kor. 2, 1, und aus 1 Kor. 5, 9 ff. 12, 21 läßt sich entnehmen, daß der vorgefundene Uebelstand in dem Rückfalle einzelner Gemeindeglieder zu fleischlichen Lastern lag. Auf die mündliche Rüge gegen die Schuldigen ließ der Apostel nach seiner Wiederankunft in Ephesus noch eine schriftliche Zurechtweisung folgen; aber der diesfällige Brief, worauf er sich 1 Kor. 5, 9 bezieht, ist verloren gegangen. [1]) Inzwischen traten in der korinthischen Gemeinde judaistische Lehrer auf, und es entstanden Partheiungen, welche mancherlei andere Gebrechen herbeiführten.

---

[1]) Diesen Verlust will ein dem Ap. Paulus zugeschriebener apokryphischer Brief, dem auch eine Zuschrift der korinthischen Gemeinde an Paulus beigegeben ist, ersetzen. Beide Episteln sind nur in armenischer Sprache vorhanden, edirt von *Dav. Wilkins* Epistolae S. Pauli ad Corinth. et Corinthiorum ad S. Paul. armenice, ex Museo viri clariss. Philipp. Massonii cum vers. lat. Amst. 1715, wiederholt bei *Fabric.* cod. apocr. N. T. III. p. 666 u. ff. — von *Wilk.* und *Georg Whiston* als Anhang zu ihrer Ausgabe des

§. 2. Veranlassung, Zweck und Bestimmung des ersten Korintherbriefes.

Es waren die Angehörigen einer gewissen Chloe, vermuthlich einer Christin zu Korinth, durch welche der Apostel die ersten mündlichen Mittheilungen über die Spaltung der Gemeinde in Partheien erhielt, 1 Kor. 1, 11, und wahrscheinlich auch darüber, daß das Laster der Unzucht weiter um sich gegriffen, ein Gemeindeglied sogar im blutschänderischen Umgange mit seiner Stiefmutter lebe und bei diesem Frevel Schonung und Duldung finde, auch daß Prozeßsucht eingerissen mit der Unsitte, die Rechtshändel vor die heidnischen Gerichte zu bringen, 1 Kor. 5, 1 ff. 6, 1 ff. Diese Nachrichten bestimmten ihn, indem er ohnehin den Timotheus mit Erastus nach Macedonien schickte, um die dortigen Gemeinden auf seinen abermaligen Besuch vorzubereiten und etwa noch andere Geschäfte zu besorgen, vgl. Apg. 19, 21 f., den ersteren zugleich damit zu beauftragen, daß er sofort auch nach Korinth gehen soll, um durch Belehrung und Ermahnung im Namen des Apostels auf die Verbesserung der dortigen Mißstände einzuwirken, vgl. 1 Kor. 4, 17. 16, 10. Timotheus ist jedoch nicht nach Korinth gekommen, wie aus unserem zweiten Korintherbriefe sich unzweifelhaft ergibt, wo der Apostel nur auf eine vorangehende Anwesenheit des Titus sich bezieht, vgl. 2, 12 f. 7, 6 f. 13 f., nicht auch des Timotheus, wie es im anderen Falle nicht fehlen könnte. Wahrscheinlich hat Paulus durch eben diesen Titus, den er den angeführten Stellen zufolge einige Zeit nach der Absendung unseres inzwischen ausgefertigten ersten Briefes aus ängstlicher Besorgniß über dessen Wirkung nach Achaja abgeordnet, dem noch in Macedonien beschäftigten Timotheus die Weisung zugehen lassen, statt den früheren Auftrag zu erfüllen, nunmehr so bald als mög-

---

Moses Chorenensis. London 1736; — von *Joh. Ben. Carpzov* Epist. duae apocr., altera Corinthior. ad Paul. Apost. altera Pauli Ap. ad Corinthios, quae dicitur periisse, ex cod. ms. arm. nunc primum editae separatim, graece et latine versae, et additis Guil. atque Georg. Whistenioorum notis, praefat. et animadverss. auctae. Lips. 1776; — von *Pasc. Aucher* in seinem Grammar Armenian and English. Venice of St. Lazarus. 1832. S. 144 ff. Auch sind sie einigen Venetianer Ausgaben des N. T beigegeben. Rink machte einen mißglückten Versuch, deren Aechtheit zu begründen: Sendschr. der Korinther an den Ap. Paulus und das dritte Sendschr. des Ap. Paulus an die Korinther, verdeutscht und mit einer Einleitung über die Aechtheit begleitet. Heidelb. 1823; vgl. dagegen Ullmann über den dritten Brief an die Korinther. Heidelberg 1823, und Bengel Archiv VII. S. 287 ff.

lich sich wieder an seine Seite zu verfügen, wo wir ihn zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefes, vgl. 1, 1, wirklich finden.

Timotheus hatte mit Erastus die gedachte Reise nach Macedonien bereits angetreten, als korinthische Abgesandte, Stephanus, Fortunatus und Achaikus, die vielleicht dem Timotheus in Macedonien begegneten und bei ihm einen zögernden Aufenthalt veranlaßten, mit einem Schreiben aus der Mitte der Gemeinde von Korinth sich bei dem Apostel zu Ephesus einfanden, vgl. 1 Kor. 16, 17, und diese Zuschrift mit den von den Ueberbringern weiter erhaltenen mündlichen Nachrichten über die dortige Lage der Dinge gaben dem Apostel eine dringende Aufforderung, wieder einen Brief, und zwar von ausgedehnterem Umfange dahin zu richten, den wir in unserem ersten Korintherbriefe noch besitzen. Die genannten Abgeordneten hatten ihm Gelegenheit dargeboten, sich über das Partheiwesen noch besser zu unterrichten, und wahrscheinlich schöpfte er aus dieser Quelle auch die Kenntniß von dem anstößigen und ärgerlichen Verhalten, das ein Theil der korinthischen Christen gegen den andern bewies, sowie von den Mißbräuchen und Unordnungen, welche bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen, selbst bei der Feier des Mahles des Herrn, vorkamen, vgl. 1 Kor. 11, 3 ff. 17 ff. 14, 12 ff. Das von ihnen überreichte Schreiben handelte von der Virginität, von der Ehe und dem ehelichen Leben, Ehescheidung und Wiederverehelichung, von dem Genusse des Götzenopferfleisches und von den Geistesgaben, insbesondere von der Anwendung der Glossolalie, vgl. 1 Kor. 7, 1 ff. 8, 1 ff. 12, 1 ff., worüber die Schreibenden ihre eigenen und gegnerischen Ansichten vortrugen, Fragen stellten und Belehrung verlangten. Es traten da Grundsätze hervor, die wenigstens zum Theile mit dem Partheiwesen in Verbindung stehen, was ingleichen von den Mißständen im sittlichen, socialen und kirchlichen Leben gilt.

Die Spaltung der korinthischen Gemeinde [1]) charakterisirt der Apostel 1, 12 näher mit den Worten: ἕκαστος ὑμων λεγει· εγω

[1]) Diesen Gegenstand behandeln folgende Schriften: *Storr* Notitiae historic. epistolarum Pauli ad Corinth. interpretationi servientes. Opusc. acad. II. p. 252. sqq. Baur, die Christusparthei in der korinth. Gemeinde ꝛc. Tüb. Zeitschr. für Theol. 1831. Hft. 4. S. 61 ff. u. 1836. Hft. 4. S. 3 ff., wieder abgedruckt in dessen Schrift: Paulus, der Apostel J. Chr., Stuttg. 1845. S. 260 ff. Jäger Erklärung der beiden Brr. des Ap. P. nach Kor. aus dem Gesichtspunkte der vier Partheien daselbst, Tüb. 1838. *Schenkel* dissert. critico-histor. de ecclesia Corinth. primaeva factionibus turbata, Basil. 1838. Goldhorn die Christusparthei zu Kor. im Zeitalter der Apostel, in Illgens Zeitschr. für hist. Theol. 1840. Hft. 2. S. 121 ff. Dähne die Christusparthei in der

μεν ειμι Παυλου· εγω δε Απολλω· εγω δε Κηφα· εγω δε Χριστου. Damit ſind vier Partheibekenntniſſe ausgeſprochen, welche exegetiſch vier weſentlich verſchiedene, einander entgegenſtehende Partheien conſtatiren, von denen eine ſich zu Paulus als ihrem Haupte bekannte, die andere zu Apollos, die dritte zu Kephas oder Petrus und die vierte Chriſto angehören wollte. Die Gründe, welche vom exegetiſchen Geſichtspunkte gegen die Auffaſſung des letzten Gliedes „εγω δε Χριστου“ als eines gleichmäßigen Partheibekenntniſſes, und alſo gegen die Exiſtenz einer Chriſtusparthei aufgebracht werden, erweiſen ſich bei einer näheren Prüfung als nicht haltbar (ſ. d. Comment.), und wenn man ſich hiergegen insbeſondere auch darauf als ein hiſtoriſches Argument ſtützt, daß einige altkirchliche Schriftſteller, während ſie unſere Stelle anführen, das letzte Glied ganz übergehen, und andere hinwiederum eine ſolche Deutung davon geben, daß es nicht mehr ein Partheibekenntniß wäre (ſ. d. Comment.), ſo kann auch dieſe Erſcheinung der betreffenden Auffaſſung keinen Eintrag thun. Es iſt der römiſche Clemens, welcher als der erſte unter den Vätern in ſeinem Sendſchreiben an die korinthiſche Gemeinde auf unſere Stelle Beziehung nimmt, und zwar mit Uebergehung des εγω δε Χριστου.[1]) Da er noch dem apoſtoliſchen Zeitalter angehört und mit der korinthiſchen Gemeinde im engen Verkehr ſtand, ſo mußte er allerdings darum wiſſen, wenn vorher in Korinth eine Chriſtusparthei exiſtirt, und es konnte ihm in dieſem Falle auch nicht unbekannt ſein, daß ſich das fragliche Redeglied eben auf ſie bezöge; würde alſo Clemens es nicht als ein Partheibekenntniß aufgefaßt haben, ſo müßte deſſen Deutung als maßgebend gelten. Aber

---

apoſt. Kirche zu Kor. Halle 1841. *Kniewel.* Ecclesiae Corinth. vetustiss. dissentiones et turbae, Godun. 1841. Neander Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel. 4. Aufl. Hamb. 1847. I. S. 360 ff. Becker die Partheiungen der Gemeinde zu Kor., Altona 1842. C. M. Heymann de Apollonio ejusque amicis eccl. Corinth. perturbantibus. Sächſ. Studien H. S. 213 ff. Räbiger krit. Unterſuchungen über den Inhalt der beiden Brr. des Ap. P. an die korinth. Gemeinde mit beſonderer Rückſicht auf die in ihr herrſchenden Streitigkeiten, Breslau 1847. Lutterbeck neuteſtamentl. Lehrbegriffe. II. S. 45. ff. Dazu die Einleitungsſchriften und Commentare.

[1]) Ep. 1 ad Corinth. c. 47: *Ανελαβετε την επιστολην του μακαριου Παυλου του αποστολου. Τι πρωτον υμιν εν αρχη του ευαγγελιου εγραψεν; επ' αληθειας πνευματικως απεστειλεν υμιν, περι αυτου τε και Κηφα τε και Απολλω, δια το και τοτε προσκλισεις υμας πεποιησθαι αλλ' ἡ προσκλισις ἡ εκεινη ἡττον ἁμαρτιαν υμιν προσηνεγκεν· προσεκλιθητε γαρ αποστολοις μεμαρτυρημενοις, και ανδρι δεδοκιμασμενῳ παρ' αυτοις. Νυνι δε κατανοησατε, τινες υμας διεστρεψαν, και το σεμνον της περιβοητου φιλαδελφιας υμων εμειωσαν.*

seine Citation steht in einem Zusammenhange, in welchen die Erwähnung einer Christusparthei nicht hineingepaßt hätte, so daß wir aus seinem Verfahren gar nicht entnehmen können, wie er das *εγω δε Χριστου* verstanden. Er spricht nämlich gegen wieder eingetretene Uneinigkeiten, welche unwürdige Männer durch ungehorsame Auflehnung und Aufreizung gegen die Vorsteher angerichtet hatten, wogegen er ohne weitläufige Erklärungen um so weniger auf eine frühere Christusparthei hinweisen konnte, da er, um die Leser zur Aufrechthaltung der kirchlichen Einheit zu bestimmen, ihnen unmittelbar vorher den Einen Christus vorgehalten. Ein analoges Bewandtniß hat es mit der Anführung unserer Stelle in dem irrthümlich dem Origenes zugeschriebenen, einem spätern Adamantius zugehörigen Dialogus contra Marcionitas seu de recta fide in Deum, [1]) wo die Erwähnung einer Christusparthei sich gleichfalls nicht in den Zusammenhang fügt. Auch bei Origenes, welcher unsere Stelle einmal ohne das letzte Glied, und ein andermal mit demselben citirt, [2]) läßt sich nicht bestimmen, wie er es aufgefaßt; aber wenn auch beide Schriftsteller eine andere Ansicht davon gehabt haben sollten, wie Hieronymus, der eine solche indirect kund gibt, [3]) und Chrysostomus, Theodoret, Oecumenius, Theophylakt und Ambrosiaster, welche sie ausdrücklich vortragen, so kann man ihre Deutung in diesem Punkte doch nicht mehr auf eine traditionelle Unterlage zurückführen, sondern sie sind darin als Exegeten nach eigenem Urtheile zu betrachten, wie dieß bei den letzteren aus der von Clemens, Origenes und Augustin [4]) abweichenden Erklärung der vorangehenden drei Partheibekenntnisse (s. d. Comment.) klar genug erhellt.

Das Partheiwesen hat in Korinth eigentlich erst mit dem Auftreten der gedachten judaistischen Lehrer den Anfang genommen, wenn auch bei jenen Gemeindegliedern, die nachher sich als Apollosparthei gestalteten, schon vordem eine eigenthümliche Richtung und separatistische Hinneigung vorhanden war. Diese Lehrer waren von Außen her in die achajische Hauptstadt gekommen, 2 Kor. 11, 4, und sind die Stifter der Kephas- oder Petrusparthei geworden. Aus der Vergleichung der angef. Stelle und 2 Kor. 11, 13 mit Gal. 1, 6 ff. 2, 4. 3, 1 ff. erhellt, daß sie zur Classe von jenen gehören, die

[1]) Orig. opp. XVI. p. 264 u. 265. ed. Lommatsch.
[2]) Homil IX. in Ezech. XVI. p. 118. Comment. in Matth. III. p. 275.
[3]) Comment. ad Tit. I. Opp. IX. p. 197 ed. Francf. 1684.
[4]) Serm. ad pop. LXXVI. Opp. T. V. p. 415. ed. Bened. Paris 1683.

schon vorher auch in die galatischen Gemeinden eingedrungen und noch früher in dem syrischen Antiochien und in der Umgegend Verwirrung angerichtet hatten, vgl. Apg. 15, 1 ff. Es waren also Sendlinge der aus ehemaligen Pharisäern bestehenden, streng jüdisch gesinnten Christenparthei in Jerusalem, welche an dem mosaischen Gesetze und den pharisäischen Satzungen festhielt, mit zelotischem Eifer die fortdauernde Beobachtung der jüdischen Legalien von allen Christgläubigen forderte und auch die Aufnahme der Heiden in die christliche Kirche nur unter der Bedingung zugestehen wollte, daß sie die Beschneidung und damit den ganzen Gesetzesdienst im pharisäischen Sinne übernähmen, also zugleich vollständige Juden würden, vgl. Apg. 15, 5, 24, 21, 20 ff. Aus diesem Kreise zogen dem Apostel Paulus überall hin Emissäre nach, um dessen Ansehen zu untergraben, seine evangelische Lehre von der Gesetzesfreiheit und Glaubensgerechtigkeit zu bekämpfen und den entgegengesetzten judaistischen Grundsätzen Eingang zu verschaffen, und obschon die Altapostel in Uebereinstimmung mit den Presbytern und dem vorwiegenden Theile der jerusalemitischen Gemeinde nach den bekannten Verhandlungen über die Legalien Apg. 15. sich in einem nach Antiochien und an die übrigen Gemeinden von Syrien, sowie auch an jene von Cilicien gerichteten officiellen Sendschreiben ausdrücklich und feierlich dagegen verwahrt, als ob diese Leute von ihnen geschickt und in ihrem Auftrage und Sinne lehrten, wie sie vorgegeben, das. V. 24, so fuhren dieselben dennoch fort, die Autorität der Altapostel und insbesondere der angesehensten unter ihnen, des Petrus, Johannes und des jüngern Jakobus (vgl. Gal. 2, 6 ff.), in dieser Weise zu mißbrauchen. In Korinth müssen sie sich vornehmlich auf Petrus gestützt haben, da dieser ja von ihnen zum Partheihaupte gemacht worden ist, und wenn 2 Kor. 3, 1 angedeutet wird, daß diese Emissäre auch Empfehlungsbriefe vorgewiesen, so wird man sich darunter Machwerke zu denken haben, die sie eben diesem Apostel unterschoben hatten. Aus unseren beiden Korintherbriefen geht hervor, daß sie ihr Bestreben hier planmäßig zuerst darauf richteten, den Apostel Paulus um die Anerkennung seiner göttlichen Berufung und Sendung zu bringen, und zugleich dessen ganze Wirksamkeit, sein amtliches und persönliches Verhalten durch boshafte Mißdeutungen und Verleumdungen zu verdächtigen, um ihm so den Einfluß auf die Gemeinde abzuschneiden und die Gemüther zu entfremden. Wenn nun aber auch diese Agitationen gegen Paulus im Vordergrunde

erſcheinen, ſo läßt ſich doch nicht zweifeln, daß ſie, nachdem ſie dadurch den Weg ſich angebahnt, alsbald auch für die Aufnahme ihrer antipauliniſchen judaiſtiſchen Grundſätze gewirkt haben. Dieß beſtätigt die oben angef. St. 2 Kor. 11, 4, wo der Apoſtel mit Beziehung auf dieſe Lehrer ähnlich wie Gal. 1, 6 ff. von der Predigt eines andern, von dem ſeinigen abweichenden Evangelium ſpricht, und von der Verkündigung eines andern Geiſtes, d. i. einer andern Lehre von dem hl. Geiſte, was darauf hinweist, daß ſie deſſen Erlangung und bleibende Gemeinſchaft außer dem Glauben auch von dem Geſetzesdienſte und ganz beſonders von dieſem abhängig machten, vgl. Gal. 3, 2. Auch erhellt aus 1 Kor. 7, 18 ff. 8, 7 ff., daß in der korinthiſchen Gemeinde, d. i. bei der Parthei der Petriner, eine geſetzliche Richtung wirklich vorhanden war. Die judenchriſtlichen Gemeindeglieder konnten dafür um ſo leichter gewonnen werden, da die alte Gewohnheit noch eine Macht auf ſie ausübte und ein dem Judenthum ſo nahe ſtehendes, eng verwandtes Chriſtenthum, das jene Lehrer vertraten, wird aus der Mitte der korinthiſchen Juden noch Manche, denen das pauliniſche Evangelium anſtößig geweſen war, angezogen und zum Uebertritt veranlaßt haben, worauf ſie dann dieſe Richtung feſthielten.

Die Parthei der Pauliner beſtand aus den von dem Apoſtel Paulus bekehrten und ihm treu gebliebenen korinthiſchen Chriſten, von denen auch jenes Schreiben ausgegangen iſt. Da ſie mit dieſer Zuſchrift als Repräſentanten der Gemeinde auftraten, ſo iſt daraus, ſowie auch aus mehrfachen anderen Indicien unſerer beiden Briefe zu entnehmen, daß ihre Zahl gegen alle übrigen Partheien weit überwiegend war. Sie ſind in die Richtung und Stellung einer Parthei durch Oppoſition gegen die judaiſtiſchen Lehrer und deren Anhang hineingerathen und wurden darin in der Folge um ſo mehr befeſtigt, als bei den anderen Partheien weitere Gegenſätze zum Vorſchein kamen. Fehlerhaft war bei den Paulinern einmal dieß, daß ſie, wie die Petriner und Apollianer, eine menſchliche Autorität zu ihrem Haupte machten, und dieſer dadurch gleichſam die Stellung gaben, welche nur der Urheber des Heils, Jeſus Chriſtus, haben kann. Dann ließen ſie ſich auf ihrem pauliniſchen Standpunkte zu Uebertreibungen und Einſeitigkeiten fortreißen. Den Grundſatz der chriſtlichen Freiheit machten ſie in dem Genuſſe des Götzenopferfleiſches unbedingt geltend, ohne die Rückſichten gegen die ſchwächeren Brüder zu beobachten, welche die Liebe forderte, vgl. 8, 1 ff. 10, 23 ff.

Die Ehelosigkeit wurde überschätzt, und man wollte, daß die Virginität in der Ehe durch beständige Enthaltsamkeit nachgebildet werde, vgl. 7, 1 ff. Dabei vernachlässigten sie es, dem Fortschreiten der Unsittlichkeit bei anderen Gemeindegliedern mit strafendem Ernste entgegenzutreten, und namentlich ließen sie sich in der Angelegenheit des Blutschänders eine höchst tadelnswerthe Lauigkeit und Gleichgiltigkeit zu Schulden kommen, vgl. 5, 1 ff.

Wie die Apostel Petrus und Paulus an der Entstehung der nach ihnen benannten Partheien selbst keine Schuld tragen, so verhält es sich ingleichen auch mit Apollos und der apollianischen Parthei. Schon der von Aquilas empfangene evangelische Unterricht (Apg. 18, 26) läßt von ihm erwarten, daß er während des nachmaligen Aufenthaltes in Korinth im Sinne und Geiste Pauli gelehrt und weit davon entfernt gewesen war, gegen ihn in irgend einer Weise Opposition machen zu wollen, was sodann durch die eigenen Worte des Apostels bestätigt wird, wenn er ihm 1 Kor. 3, 6 das Zeugniß gibt, daß er als Diener Christi und Mitarbeiter Gottes seine dortige evangelische Pflanzung wohl gepflegt und das Wachsthum unter Gottes Gnade gefördert habe. Auch später, seit Apollos in Ephesus sich befand, hat er von da aus in einem etwa mit den Korinthern unterhaltenen Verkehr weder der Lehre, noch der apostolischen Autorität Pauli entgegengewirkt, und überhaupt keine auf Spaltungen abzweckende Tendenzen verfolgt, denn nach 1 Kor. 16, 12 befindet er sich gerade zur Zeit der Abfassung dieses Sendschreibens, worin der Apostel das Partheiwesen energisch und mit heiligem Unwillen bekämpft, im besten Einvernehmen an seiner Seite, und hat eine entschiedene Abneigung, jetzt nach Korinth zu reisen, wozu ihn Paulus angelegentlich ermuntert hatte, was mit Sicherheit auf eine lebhafte Mißstimmung wegen der Spaltungen schließen läßt. Aber Apollos unterschied sich von Paulus in der Lehrart, in der formellen Behandlung der christlichen Wahrheiten und durch den redneriſchen Vortrag. Während dem Apostel ohnehin die feinere griechische Diction, die dialektische Methode und Beredtsamkeit nach den Gesetzen der helleniſchen Schulen fehlte, vgl. 2 Kor. 11, 6, so hatte er, wahrscheinlich veranlaßt durch den wenig günstigen Erfolg, den seine der Denkungsart der Philosophen sich anbequemende Lehrwirksamkeit vorher in Athen gefunden (Apg. 17.), zudem planmäßig sich vorgenommen, in Korinth die höchste Einfachheit zu befolgen, und sich aller Kunstmittel menschlicher Weisheit, soweit sie ihm zu Gebote

ſtanden, gänzlich zu entſchlagen, vgl. 1 Kor. 1, 23 ff. 2, 1 ff. Von dem erſtern hingegen iſt anzunehmen, daß er ſeiner alexandriniſch-griechiſchen Bildung (Apg. 18, 24) gemäß die Lehrvorträge mit oratoriſcher Kunſt ausſchmückte und in die Formen der helleniſchen Weisheit einkleidete. Dieſe Verſchiedenheit der Lehrweiſe hatte die Folge, daß der ſpäter nach Korinth gekommene Apollos dem Geſchmacke des vornehmeren und gebildeteren Theiles der korinthiſchen Heidenchriſten mehr zuſagte, und ohne Zweifel gelang es ihm, aus den höheren Klaſſen der korinthiſchen Bevölkerung auch noch neue Gläubige zu gewinnen. Aber diejenigen, welche nach dem Weggange Apollos ihn als Lehrer zu vertreten ſich herausnahmen, blieben nicht dabei ſtehen, ſeine Lehrform nachzuahmen, ſondern nahmen von dieſer Anlaß, allmälig auch dem Inhalte des Evangeliums philoſophiſche Anſchauungen einzumiſchen, und während ſie ſo die chriſtlichen Offenbarungswahrheiten entſtellten, ſo machten ſie dieſe philoſophirende Doctrin gleichwohl als die ächte, nur mehr entwickelte Lehre Apollos geltend. Daß den Führern der apollianiſchen Parthei eine derartige Lehrrichtung eigen war, welche die Wahrheit des Evangeliums alterirte, geht aus der Polemik des Apoſtels und ſeiner Selbſtvertheidigung gegen ſie und ihre Anhänger ſehr beſtimmt hervor, vgl. 1, 17 ff. 2, 1 ff. Dieſelben haben jedoch, ſoviel wir erſehen können, nicht irgend ein beſtimmtes Syſtem der damaligen Philoſophenſchulen in Anwendung gebracht, ſondern ließen ſich von allgemeineren ſubjektiven Vorſtellungen leiten, mit welchen ſie wie der vulgäre Rationalismus der Neuzeit das Chriſtenthum vernunftgemäß aufzufaſſen meinten. Dem Chriſtenthum wurde von ihnen der weſentliche Charakter als göttliche Anſtalt zur Entſündigung und ſittlichen Regeneration des Menſchengeſchlechtes entzogen; von dem Tode Chriſti war weder die höhere Nothwendigkeit, noch deſſen heilbringende Wirkung im Sinne des ächten Evangeliums anerkannt, vgl. 1 Kor. 1, 17 ff. Sie beſchränkten die von Chriſtus vollbrachte Erlöſung auf die Befreiung von Unwiſſenheit und Irrthum und ſetzten die ganze Aufgabe und das Ziel der Chriſten in den Beſitz der von ihnen mit Hochmuth und Uebermuth geprieſenen Erkenntniß, vgl. 1 Kor. 3, 18, 4, 6 ff. Hiernach hatten ſie alſo in dem Meſſiasberufe des Herrn ausſchließlich das Lehramt aufgegriffen, wobei aber, da ſie ihn doch für einen Lehrer von außerordentlicher Erleuchtung gehalten und ihn weit über alle Weiſen ihres Volkes geſtellt haben müſſen, immerhin damit vereinbar iſt, daß ſie ihm auch göttliche Natur zu-

gestanden. Nach solcher Anschauung von der Aufgabe Christi und dem von ihm vollbrachten Erlösungswerke konnten sie den Leib keinen Antheil an demselben nehmen lassen, weßhalb die künftige leibliche Auferstehung zu einem ewigen, herrlichen und seligen Leben geleugnet wurde, vgl. 1 Kor. 15, 12 ff., und wahrscheinlich haben sie die evangelische Auferstehungslehre nach Art der Irrlehrer 2 Tim. 1, 18 im geistigen Sinne gedeutet. Hatten manche Anhänger der apollianischen Parthei ohnehin bei der Annahme des Christenthums sich von dem heidnischen Leben nicht recht losgesagt, so mußten diese Lehren auf die Sittlichkeit um so nachtheiliger wirken, vgl. 1 Kor. 15, 32 ff., und es kam noch hinzu, daß eine mißbräuchliche Auffassung der christlichen Freiheit den in Korinth besonders heimischen fleischlichen Lastern allen Vorschub gab, vgl. 1 Kor. 6, 12 ff., so daß selbst Blutschande Beschönigung finden konnte, 1 Kor. 5, 1. Gewiß waren es auch Glieder dieser Parthei, die sich nicht scheuten, an den Opfermahlzeiten in heidnischen Tempeln Theil zn nehmen, 1 Kor. 8, 10. 2 Kor. 6, 14, die das Mahl des Herrn durch Frivolität entehrten, 1 Kor. 11, 17 ff., die ihre Mitbrüder beeinträchtigten und vor heidnischen Gerichten mit ihnen rechteten, 1 Kor. 6, 1 ff. Wir haben dieser Parthei überhaupt eine weltliche und sinnliche Lebensrichtung zuzuschreiben, vgl. 1 Kor. 15, 32.

Was die Christusparthei betrifft, welche ohne Zweifel erst zuletzt, unter dem Kampfe der drei anderen, entstanden, so ist es schwer, das Charakteristische derselben mit Sicherheit herauszufinden, weil es in unseren beiden Briefen an klaren und bestimmten Haltpunkten dafür fehlt, und es konnten sich ebendarum mannigfache und stark divergirende Ansichten über sie bilden. Würden die Christiner die Christoangehörigkeit in dem gewöhnlichen Sinne, wie sie allen wahren Bekennern Christi eigen ist, für sich in Anspruch genommen haben, so könnte, wenn sie gleichwohl vom Apostel als eine tadelswerthe Faction bezeichnet werden, ihr Partheicharakter nur in einem fehlerhaften Verhalten gegen die übrigen Gemeindeglieder, nämlich darin gesucht werden, daß sie sich mit der Prätension allein mit Christus in der rechten Gemeinschaft zu stehen, selbstgefällig und hochmüthig über jene erhoben, sich ihnen entgegengestellt und gegen sie abgeschlossen hätten. [1]) Indem aber das Partheibekenntniß ohne weiteres mit der Formel „*εγω δε Χριστου*“ ausgesprochen ist, so

[1]) Rückert Comment. S. 445, u. Meyer Comment. S. 4.

führt dieß nothwendig auf die Annahme, die auch durch 2 Kor. 10, 7 unterstützt wird, daß sie sich in ein eigenthümliches Verhältniß zu Christus gesetzt oder ihre Gemeinschaft mit ihm in eigenthümlicher Weise vermittelt sein ließen. Dieß darf jedoch nicht so aufgefaßt werden, als ob sie sich unter den Aposteln den jüngern Jakobus, den sog. Bruder des Herrn, zum Haupte gewählt, und auf dessen leibliche Verwandtschaft mit Christus eine engere Beziehung zu ihm gegründet hätten. [1]) Nach dieser Vorstellung würden die Christiner gerade in dem wesentlichen Punkte mit den anderen Partheien zusammentreffen, daß sie wie diese sich an ein menschliches Haupt gehalten, wenn auch das wahre Oberhaupt bei ihnen weniger in den Hintergrund getreten wäre, während ihr Partheibekenntniß auf eine diesfallsige allseitige Unterscheidung hinweist. Es wäre nach der in Rede stehenden Annahme zu erwarten, daß sie in ihr Partheibekenntniß statt *Χριστου* den Namen des Jakobus oder dessen Eigenschaft als *αδελφος του κυριου* aufgenommen, um die Vermittlung ihres näheren Verhältnisses zum Herrn zu bezeichnen. Aber es ist auch aus dem Grunde nicht annehmbar, daß sich neben den Petrinern und im Gegensatze zu diesen eine an Jakobus sich anschließende Parthei sollte gebildet haben, weil ja beide Apostel in Lehre und practischen Grundsätzen im vollen Einklange gestanden, vgl. Apg. 15, 7 ff., und die von Jerusalem kommenden Emissäre selbst sie als eng verbundene Autoritäten priesen, vgl. Gal. 2, 6 ff. Außerdem hat diese Ansicht auch in den Stellen 2 Kor. 10, 7 mit 5, 12. 16. 17, die sie rechtfertigen sollen, keine Stütze. Aus ihrem Partheibekenntnisse, wie sie es im Gegensatze zu den anderen Factionen formulirten, ist vielmehr zu entnehmen, daß sie die Autorität aller menschlichen Persönlichkeiten, der Apostel und apostolischen Lehren, verwarfen und ihre Gemeinschaft mit Christus in gänzlicher Unabhängigkeit von diesen geltend machten. Dabei haben sie sich aber nicht etwa auf eine schriftliche Quelle der christlichen Lehre und Erkenntniß gestützt, [2]) denn davon ist in unseren beiden Korintherbriefen nicht die leiseste Andeutung gegeben, und die Hypothese von so frühzeitiger Existenz schriftlicher Aufsätze über die Reden und Thaten Christi ist überhaupt abzuweisen; zudem wäre eine solche Quelle nicht geeignet gewesen, um über das lebendige Kerygma der Apostel er-

[1]) Storr a. a. O., dem Berthold Einleitg. VI. S. 3319, Hug Einleitg. II. S. 308, Heydenreich Comm. u. A. folgen.
[2]) Neander a. a. O.

hoben zu werden. Die weitere Ansicht, als ob sie die mündlich überlieferten unmittelbaren Aussprüche Christi als ihre Lehrquelle geltend gemacht hätten, [1]) kann damit, daß der erste Korintherbrief mehrere Anführungen von Worten des Herrn enthält, vgl. 7, 10. 9, 14. 11, 24. 25 a., gar nicht begründet werden, da gerade in diesen Stellen eine Beziehung auf die Christiner nicht angenommen werden darf. Fassen wir nun aber ins Auge, wie Paulus 2 Kor. 12, 1 die ihm zu Theil gewordenen *οπτασιαι* und *αποκαλυψεις* mit allem Nachdrucke hervorhebt, um sein eigenes *Χριστου ειναι* gegen solche, die mit Vorzug sich dieses zueigneten, das. 10, 7, zu erhärten, so gewinnt es die höchste Wahrscheinlichkeit, daß die Lehrer und Führer der Christusparthei vorgaben, mit Christus durch mystische Geisteserleuchtung, oder durch Visionen und Ekstasen in Verbindung zu stehen, wodurch ihnen die Apostel und überhaupt ein traditionelles Evangelium entbehrlich wurde. [2])

Es läßt sich aber nicht zur Gewißheit ermitteln, ob die Christiner Juden- oder Heidenchristen, oder aber aus beiden gemischt waren, und ob sie sich in ihren theoretischen und praktischen Lehren ungeachtet wesentlicher Eigenthümlichkeit zu den Petrinern, oder aber theilweise mehr zu den Paulinern oder Apollianern hinneigten. Sicherlich ist es verfehlt, wenn die von Paulus 1 Kor. Cap. 1. u. 2. gegen die *σοφια ανθρωπινη*, *σοφια του κοσμου*, ausgeführte Polemik auf die Christiner [3]) bezogen wird, da der Zusammenhang vielmehr auf die Apollianer weist. Dasselbe gilt von der Bekämpfung anomistischer Grundsätze, von welchen 1 Kor. 6, 13 klar erhellt, daß sie denselben Personen angehören, welche die leibliche Auferstehung verwarfen. Desgleichen ist es unstatthaft, ihnen über die Person des Herrn eine dem Ebionitismus verwandte Vorstellung zuzuschreiben, [4]) denn die dafür angezogenen Stellen 1 Kor. 8, 6. 10, 4. 9. 2 Kor. 4, 6, welche die göttliche Natur Christi, seine Präexistenz und Schöpfermacht lehren, haben theils gar keine polemische Beziehung, theils sind sie gegen die im Unglauben verharrenden Juden und Heiden gerichtet. Auch darf man ihnen nicht die Mißbilligung der Ehe 1 Kor. 7, 36 ff. zutheilen mit der Annahme, daß essäisch ge-

[1]) Osiander Comment. S. 30 f.
[2]) Schenkel, Goldhorn, Dähne, Kniewel, Lutterbeck a. d. a. OO., de Wette Comment.; auch Osiander verbindet diese Ansicht mit der vorher von ihm erwähnten.
[3]) Dieselben außer Osiander a. a. O.
[4]) Osiander a. a. O.

sinnte Lehrer an ihrer Spitze gestanden, [1]) da es so nahe liegt, daß die Pauliner in ihrer Ueberschätzung der Virginität in dieses Extrem verfallen. Wenn mit höchster Wahrscheinlichkeit von ihren Führern angenommen wird, daß sie sich eines beständigen mystischen Verkehrs mit dem erhöhten Heiland und fortlaufender Offenbarungen durch ihn rühmten, so verträgt es sich am besten damit, das Eigenthümliche ihrer Lehre hauptsächlich in Aufklärungen über die Zukunft des Reiches Christi und über die himmlischen Zustände zu setzen, und es dürfte gerade hiergegen eine polemische Beziehung darin liegen, wenn der Apostel 2 Kor. 12, 4 hervorhebt, er habe bei seiner Verzückung in den dritten Himmel „ἀῤῥητα ῥηματα“ gehört, „ἃ ουκ εξον ανθρωπῳ λαλησαι“, — unaussprechliche Worte, die kein Mensch aussprechen kann“, so daß er den Christinern die Unmöglichkeit entgegenhielt, über solche Gegenstände Aufschlüsse zu geben.

Inwieferne nun das Partheiwesen das Hauptübel in der korinthischen Gemeinde war, so hat sich der Apostel bei der Abfassung seines Briefes auch zuvörderst die Aufgabe gestellt, dasselbe auf's kräftigste zu bekämpfen, womit sich rücksichtlich seiner eigenen Person eine Vertheidigung seiner Wirksamkeit und apostolischen Würde verbinden mußte. Weiter ist es die Absicht des Briefes, allen jenen Uebelständen entgegenzuarbeiten, welche mit der Spaltung der Gemeinde im näheren oder entfernteren Zusammenhange stehen, und über die im gedachten Schreiben vorgelegten Fragen und Streitpunkte Belehrung und Rath zu ertheilen. Auch benützt er diese Gelegenheit, wegen einer zu veranstaltenden Collecte, wofür er schon bei seiner letzten Anwesenheit sich verwendet hatte, vgl. 2 Kor. 8, 10. 9, 2, Anordnungen zu treffen.

Unser Brief ist, obschon jenes korinthische Schreiben von den paulinisch Gesinnten ausgegangen war, doch nicht an diese allein, sondern an die ganze Gemeinde gerichtet, und hatte außerdem nach 1, 2 vgl. mit 2 Kor. 1, 1 die weitere Bestimmung, auch den Gemeinden oder Gläubigen in den übrigen Städten von Achaja communicirt zu werden. Diese encyclische Bestimmung scheint ihren Grund in der Befürchtung oder Kunde des Apostels zu haben, daß sich die korinthischen Uebelstände auch dahin bereits verpflanzt, oder doch zu verbreiten drohten. Ueberbracht wurde der Brief durch die heimkehrenden korinthischen Abgeordneten Stephanus, Fortunatus und Achaikus.

[1]) Ewald Comment. S. 104.

§. 4. Inhalt.

Der Brief beginnt mit einem Eingange 1, 1—9, worin der Apostel durch Anerkennung des bei den Lesern wirklich vorhandenen Guten ihre Gemüther wohlgeneigt zu stimmen sucht, und gliedert sich dann nach den Gegenständen der Abhandlung in mehrere Abschnitte.

Mit der Ermahnung zur Eintracht wird sogleich auf das Partheiwesen übergegangen, das der Apostel mit lebendigem Unwillen rügt, Gott dafür dankend, daß er keinen Anlaß zur Bildung einer Parthei gegeben, was durch Selbstverrichtung der Taufe etwa hätte geschehen können, 1, 10—16. Indem er nun dem Taufen entgegen, das ihm nicht obliege, die Verkündigung des Evangeliums als den Zweck seiner Sendung bezeichnet, so knüpft er daran eine Rechtfertigung des einfachen Vortrages der evangelischen Heilslehre mit polemischer Rücksicht auf die apollianische Parthei. Die Hauptgedanken sind hier folgende: Die Lehre von dem Kreuze gestatte keine Einmischung der Menschenweisheit, wodurch sie ihre Kraft verlieren würde. Dieselbe sei nämlich, obwohl den Ungläubigen eine Thorheit, den Gläubigen wirklich eine Gotteskraft, welche in deren Augen alle menschliche Weisheit zu nichte mache, und Gerechtigkeit, Heiligkeit und Erlösung für sie bewirke, 1, 17—31. Jenen Grundsatz habe er auch bei seiner Wirksamkeit in Korinth planmäßig befolgt, und wenn er dort von seinen Vorträgen insbesondere auch die gelehrten Formen und alle oratorische Kunst fern gehalten, so sei dies darum geschehen, daß der Glaube nicht durch diese menschlichen Mittel, sondern allein durch den in ihm wirkenden hl. Geist begründet werde, 2, 1—5. Die höhere Wissenschaft von der christlichen Wahrheit trage er den Vollkommenen vor; für eine solche Unterweisung seien die Leser gleich anfangs nicht fähig gewesen, und sie seien es auch jetzt noch nicht, da ihr Partheiwesen einen niedern Standpunkt im Christenthum kund gebe, 2, 6—3, 3. Der Apostel zeigt ihnen sofort an seinem und des Apollos Beispiel, wie sie alle Lehrer nur als Diener zu betrachten hätten, denen je eine besondere Berufsthätigkeit zufalle, und welche je nach der Beschaffenheit ihrer Leistungen Belohnung oder Strafe zu erwarten hätten, 3, 4—4, 6. Darauf folgen scharfe Rügen über den Hochmuth der Partheiführer, denen der Apostel zur Beschämung seine eigene leidenvolle Lage entgegenhält, er macht sofort sein väterliches Verhältniß gegen die Leser geltend und

erwähnt der Sendung des Timotheus, den er aus väterlicher Sorgfalt zu ihnen abgeordert, 4, 7—21.

Der nächste Abschnitt ist gegen die sittlichen Gebrechen in der korinthischen Gemeinde gerichtet. Nach Erwähnung der dort herrschenden Unzucht überhaupt spricht der Apostel über den Fall der Blutschande insbesondere; er rügt es als einen großen Fehler, daß ein Mensch, der sich eines so schweren Vergehens schuldig gemacht, noch in der Gemeinde geduldet werde, und dringt auf dessen Ausschließung, 5, 1—13. Dann tadelt er die Unsitte, Rechtshändel vor die heidnische Obrigkeit zu bringen, statt aus der eigenen Mitte einen Schiedsrichter zu wählen, erklärt aber auch dies schon als einen bedauerlichen Uebelstand, daß überhaupt Rechtsstreitigkeiten unter Christen vorkommen, 6, 1—11. Wieder auf das Laster der Unzucht zurückkommend, zeigt er, wie der Grundsatz der christlichen Freiheit darauf keine Anwendung finden könne; der Leib sei zum Dienste des Herrn bestimmt, ein Tempel des hl. Geistes, und dürfe nicht durch dieses Laster entehrt werden, 6, 12—20.

Die Ehefragen betreffend gibt der Apostel dem Stande der Virginität den Vorzug vor der Ehe, und räth den Unverehelichten ledig zu bleiben, insbesondere auch den Wittwen, nicht wieder eine neue Ehe zu schließen. Doch sei eine besondere Begabung erforderlich, und wer sich nicht stark genug fühle zur Enthaltsamkeit, der möge heirathen. Die Verehelichten sollen einander die eheliche Pflicht nicht vorenthalten, es sei denn mit gegenseitiger Uebereinstimmung auf einige Zeit, um religiösen Uebungen obzuliegen, 7, 1—9. Den christlichen Ehegatten schärft er es als Befehl des Herrn ein, sich nicht von einander zu trennen; wenn aber die Trennung unvermeidlich sein sollte, und eine Wiederversöhnung unmöglich, so dürfe doch keine neue Verehelichung stattfinden, 7, 10—12. Ist die Ehe eine gemischte, so räth der Apostel dem christlichen Ehetheile, sie fortzusetzen, wenn der andere, ungläubige Ehetheil nicht dagegen ist, weil ja dieser im beständigen Umgange mit dem christlichen Gatten unter einem heiligenden Einflusse stehe; im Falle aber, daß der ungläubige Theil die Trennung suche, so sei der gläubige Gatte nicht mehr an ihn gebunden, 7, 12—16. Dadurch wird er zu allgemeinen Ermahnungen veranlaßt, die von dem behandelten Gegenstande abgehen, 7, 17—24. Indem er ihn wieder aufnimmt, so fügt er in Uebereinstimmung mit den anfangs ausgesprochenen Grundsätzen rücksichtlich der Jungfrauen und Wittwen noch besondere Weisungen hinzu, 7, 25—40.

Jetzt handelt der Apostel von dem Genusse des Götzenopferfleisches, den er aus dem Grunde, weil die heidnischen Götter ja in Wirklichkeit nicht existiren, im Allgemeinen als eine sittlich gleichgiltige Sache anerkennt; aber man soll die schwächeren, noch unaufgeklärten und sittlich nicht genugsam befestigten Brüder schonen, ihnen damit kein Aergerniß geben, was ein Mißbrauch der Freiheit und Sünde wäre, 8, 1—13. Sofort zeigt er den Lesern an seinem eigenen Beispiele, wobei ihn zugleich ein apologetisches Interesse leitet, wie man in allen Stücken zum Besten Anderer Selbstverläugnung üben müsse, 9, 1—23. Er ermahnt sie weiter, wieder unter Hinweisung auf sein eigenes Vorbild, mit aller Anstrengung das ewige Heil zu suchen und sich zu sichern, und hält ihnen zur Warnung den Untergang des alten Israels in der Wüste vor, der sie lehre, daß der Ungehorsam sie der göttlichen Gnade wieder verlustig machen und ihre Verwerfung herbeiführen könnte, 9, 24—10, 6. Es wird so die Ermahnung vorbereitet, jede Sünde zu meiden, und insbesondere nicht durch Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten mit dem Götzendienste in Berührung zu treten, wodurch sie mit den Dämonen in Gemeinschaft kämen, 10, 7—22. Die Theilnahme an solchen Mahlzeiten will er also nicht als etwas sittlich Gleichgiltiges, an sich Erlaubtes angesehen wissen, wie den anderweitigen Genuß des Opferfleisches, worüber er schließlich nähere Anordnungen gibt, 10, 23—11, 1.

Im folgenden Abschnitte rügt er Uebelstände bei den gottesdienstlichen Versammlungen, und zwar zunächst den Mißbrauch der Frauen, unverschleiert zu erscheinen, worin er eine Verläugnung der Unterwürfigkeit unter den Mann erkennt, 11, 2—16, und dann die Unordnungen bei der Feier der Agapen und der Eucharistie, wogegen er die Einsetzung des heil. Abendmahles durch Christus in Erinnerung bringt, um Ehrfurcht davor zu erwecken und die schwere Schuld des unwürdigen Genusses zum Bewußtsein zu bringen, 11, 17—34.

Die sich anschließende Abhandlung über die Geistesgaben soll gleichfalls gottesdienstliche Unordnungen beseitigen, eine mißbräuchliche Anwendung nämlich von dem Charisma der Glossolalie und auch von der Prophetengabe beim Gemeindegottesdienste. Zu diesem Zwecke verbreitet er sich aber zuerst über die Charismen im Allgemeinen, über deren Ursprung, Bestimmung und gegenseitiges Verhältniß, 12, 1—31, worauf er zeigt, wie auch die größten dieser Gaben werthlos wären ohne die Liebe, die er als den Quell alles

Guten schildert, und als ein Besitzthum, das ewig bleibe, während alle Charismen aufhören; die Leser sollen deßhalb die Liebe zum angelegentlichsten Gegenstande ihres Strebens machen, doch aber sich auch um die Geistesgaben beeifern, 13, 1—14, 1. Unter diesen spricht er nun mit Rücksicht auf den Erbauungszweck der Prophetie den Vorzug vor der Sprachengabe zu, da nämlich die Aeußerung der erstern immer allgemein verständlich sei, die letztere aber noch eines Auslegers bedürfe, 14, 1—26. Er will, daß das Glossenreden in den gottesdienstlichen Versammlungen ohne nachfolgende Auslegung nicht stattfinde, dringt aber auch auf einen geregelten Gebrauch der Prophetengabe; überhaupt soll in Allem Ordnung herrschen, und die Frauen müßten beim Gottesdienste gänzlich schweigen, 14, 27—40.

In einem besondern Abschnitte begegnet Paulus noch der von den Apollianern ausgehenden Läugnung einer künftigen Auferstehung der Todten. Er gründet das sichere Eintreten derselben auf das vollkommen bestätigte Factum der Auferstehung Christi, 15, 1—22, worauf er sich weitläufig über den herrlichen, alle irdischen Schwächen, Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit ausschließenden Zustand des Auferstehungsleibes verbreitet, und weiter die Verheißung gibt, daß eine Umwandlung in den gleichen Zustand den Leibern derjenigen Gläubigen bevorstehe, welche bei der Wiederkunft des Herrn noch am Leben sein würden, 15, 23—52.

Endlich folgen Anordnungen zur Sammlung einer Beisteuer für die Christen in Jerusalem, 16, 1—4, Mittheilungen über den Reiseplan des Apostels, 16, 5—8, Empfehlungen, Grüße und Segenswunsch, 16, 9—24.

§. 4. Ort und Zeit der Abfassung.

Nach dem Berichte der Apostelgeschichte 19, 21 ff. hatte Paulus gegen das Ende seines längern ephesinischen Aufenthaltes den Entschluß gefaßt, nach Macedonien und Achaja zu reisen, von da sich nach Jerusalem zu begeben, und sofort auch Rom zu besuchen; darauf schickte er alsbald den Timotheus und Erastus nach Macedonien voraus. Diesen Reiseplan lassen dann die Acten 20, 1—21, 17 bis Jerusalem zur wirklichen Ausführung kommen, und der Aufenthalt des Apostels in Hellas oder Achaja wird 20, 3 auf drei Monate angegeben, welche, wenn man den Weggang von Ephesus, wie es dem Umfange der zunächst projectirten Reise angemessen ist,

in den Frühling setzt, und seine vielseitige Beschäftigung in den macedonischen Städten zur Befestigung und Fortbildung der schon bestehenden Gemeinden und zur weiteren Anpflanzung des Christenthums in Anschlag bringt, in den Winter fallen müssen. Auch unser Brief versetzt den Apostel zur Zeit der Abfassung nach Ephesus, 16, 8, und es ist hier 16, 3 ff. ebenfalls der Plan ausgesprochen, über Macedonien nach Achaja und von da nach Jerusalem zu reisen; der Apostel beabsichtigt auch, in Korinth länger zu verbleiben und etwa den Winter dort zuzubringen, das. V. 6 und 7. Weiter wird 4, 17 und 16, 10 die bevorstehende Ankunft des Timotheus in Korinth angekündigt, was, wie es oben geschehen, mit der von der Apostelgeschichte 19, 22 gemeldeten Absendung von Ephesus in Verbindung gesetzt werden kann. Zur Zeit der Abfassung des zweiten Korintherbriefes, welcher nicht lange nach dem ersten geschrieben ist, war der Apostel bereits bis Macedonien vorangeschritten, vgl. 2, 13. 7, 5 ff. 9, 2, und steht schon im Begriffe, den Weg nach Achaja, beziehungsweise nach Korinth anzutreten, vgl. 2, 14. 13, 1. Offenbar ist der ephesinische Aufenthalt des Apostels, der Reiseplan und dessen Ausführung, wovon die Apostelgeschichte a. a. O. berichtet, und in unseren Briefen Erwähnung geschieht, identisch, und hiernach ist der erste Korintherbrief um die Zeit von Apg. 19, 21, — im J. 57 n. Chr., zu Ephesus verfaßt. Einige Stellen in demselben setzen aber in den Stand, die Abfassungszeit noch näher zu bestimmen. Wenn der Apostel 16, 8 seine Leser benachrichtigt, daß er noch bis Pfingsten in Ephesus zu verbleiben gedenke, so geht einmal daraus hervor, daß der Brief vor diesem Feste geschrieben ist. Vergleicht man damit die Stelle 4, 19, wo Paulus seine Ankunft in Korinth als nahe bevorstehend ankündigt — ελευσομαι δε ταχεως προς ὑμας, so erhellt weiter, daß der Zwischenraum bis Pfingsten nicht mehr sehr groß sein könne. Genauer bestimmend ist aber die Stelle 5, 6—8, welche uns in die Zeit von Ostern führt, denn das Bild von Christus, als dem wahren Osterlamme, fortgesetzt in der Aufforderung, die Festfeier zu halten in dem Ungesäuerten der Lauterkeit und Wahrheit, ist ohne Zweifel durch die Nähe oder Gegenwart des Osterfestes entstanden.

Da die voranstehende Zeitbestimmung von der Abfassung unseres Briefes in den angegebenen Momenten eine unantastbare, sichere Unterlage hat, so bedürfen zwei davon abweichende Ansichten, von denen die eine ihn während der in der Apostelgeschichte übergangenen

Reise des Apostels nach Griechenland irgendwo in Südachaja verfaßt sein läßt, [1]) die andere aber ihn in die Periode nach seiner Freilassung aus der ersten römischen Gefangenschaft versetzt, [2]) keiner besondern Widerlegung und können nur historisch in Erwähnung kommen.

§. 5. Aechtheit.

Die Aechtheit unseres Briefes ist durch äußere Zeugnisse und innere Merkmale so sehr gesichert, daß ein Zweifel dagegen durchaus unmöglich ist. Die altkirchlichen Verzeichnisse der kanonischen Schriften des N. T., jene des Origenes und Euseb, die früheren in dem Muratorischen Fragment und bei Melito von Sardes und spätern des vierten und fünften Jahrhunderts, [3]) bestätigen für ihre Zeit die unbedingte, zweifellose Anerkennung seiner Authentie in allen Theilen der Kirche. Daran schließen sich als allgemeinere Documente zunächst die alten Uebersetzungen an, unter welchen schon die des obern Aegyptens, die Peschito und Itala, den Brief enthalten. Außerdem reichen die übrigen theils directen, theils indirecten Zeugnisse einzelner kirchlichen Schriftsteller von Euseb und Origenes aufwärts bis in das apostolische Zeitalter hinein, — die Zeugnisse des Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian, [4]) des Theophilus von Antiochien und Athenagoras, [5]) des Circularschreibens der Gemeinde

---

[1]) Heinr. Böttger, Beiträge zur hist. krit. Einleitung in die paul. Briefe. III. S. 23 ff. Gött. 1837.

[2]) Köhler, Versuch über die Abfassungszeit der epistolar. Schriften im N. T. und der Apokalypse. Leipz. 1830. S. 74 ff.

[3]) Vgl. meine Einleitung in das N. T. S. 483 ff. und zur Ergänzung Kirchhofer, Quellensammlung zur Gesch. des neutestamentl. Kanons. Zürich 1844. S. 1 ff. u. S. 500 ff.

[4]) Alle drei citiren den Brief häufig mit ausdrücklicher Berufung auf den Apostel; beispielsweise führen wir an: *Iren.* adv. Haeres. IV. 27, 3: Et hoc autem apostolum in epistola, quae est ad Corinthios, manifestissime ostendisse, dicentem: „Nolo enim vos ignorare, fratres, quoniam patres nostri omnes sub nube fuerunt et omnes in Mose baptizati in nube etc. 1 Kor. 10, 1 ff. *Clemens Alex.* Paedag. p. 96. ed. Dan. Heins. Paris 1629: *Σαφεστατα γουν ὁ μακαριος Παυλος απηλλαξεν ἡμας της ζητησεως εν τῃ προτερᾳ προς Κορινθιους επιστολῃ, ὡδε πως γραφων· „Ἀδελφοι, μη παιδια γινεσθε ταις φρεσιν, αλλα τῃ κακιᾳ νηπιαζετε λ.“* 1 Kor. 14, 20. *Tertull.* de praescript. haeret. c. 33: Paulus in prima ad Corinthios notat negatores et dubitatores resurrectionis.

[5]) *Theophil.* ad Autolyc. l. I. p. 77. opp. Justini ed. Col. 1668: *Τι δε και ουχι ἡ των σπερματων και καρπων γινομενη εξανασταση και τουτο εις την χρησιν των ανθρωπων, ει γαρ τυχοι ειπειν κοκκος σιτου η των λοιπων σπερματων, επαν βληθῃ εις την γην, πρωτον αποθνησκει και λυεται, ειτα εγειρεται και γινεται σταχυς λ.* vgl. 1 Kor. 15, 36 ff. *Athenagoras* de resurrect. mort. ib. p. 61: *Ευδηλον παντι το λειπομενον, ὁτι*

von Smyrna und des Verfassers des Briefes an Diognet, [1]) des Justin, Polykarp, Ignatius, Hermas und römischen Clemens, [2]) welcher letztere mit seiner ausdrücklichen Berufung auf Paulus als Verfasser vornehmlich in Betracht kommt. Den kirchlichen Zeugnissen laufen jene der Häretiker zur Seite, wie das des Marcion, welcher unsern Brief in seinem Kanon hatte, der Valentinianischen Schule, [3]) insbesondere des Ptolemäus, Herakleon und Theodot, [4]) sowie auch anderer Gnostiker. [5]) Wenn die jüdischen Sekten unsern Brief mit den übrigen Paulinen verwarfen, so läugneten sie damit nicht die

---

δει, κατα τον αποστολον, το φθαρτον τουτο και διασκεδαστον ενδυσασθαι αφθαρσιαν λ. vgl. 1 Kor. 15, 54.

[1]) Ep. eccl. Smyrn. de mart. Polyc. c. 2. Patr. apost. ed. Coteler. I. p. 196: „Τοις της καρδιας οφθαλμοις ανεβλεπον τα τηρουμενα τοις υπομεινασιν αγαθα, ἁ ουτε ους ηκουσεν, ουτε οφθαλμος ειδεν, ουτε επι καρδιαν ανθρωπου ανεβη." 1 Kor. 2, 9. Ep. ad Diognet. c. 12: „ἡν δυναμιν ενιδων ὁ αποστολος, την τε ανευ αληθειας προσταγματος εις ζωην ασκουμενην γνωσιν μεμψομενος λεγει· „ἡ γνωσις φυσιοι, ἡ δε αγαπη οικοδομει." 1 Kor. 8, 1.

[2]) *Justin.* Apol. I. p. 29: Τον αυτον τροπον λογισασθε, ὁτι διαλυθεντα και δικην σπερματων εις γην διαλυθεντα, τα ανθρωπεια σωμάτα κατα καιρον προσηκει θεου αναστηναι και αφθαρσιαν ενδυσασθαι ουκ αδυνατον, — Anspielung auf 1 Kor. 15, 53. Dialog. c. Tr. p. 338: Ην γαρ το πασχα ὁ Χριστος, ὁ τυθεις ὑστερον, — vgl. 1 Kor. 5, 7. *Polycarp.* ep. ad Philipp. c. 11: „An nescimus, quia sancti mundum judicabunt? sicut Paulus docet. 1 Kor. 6, 2. *Ignat.* ad Ephes. c. 2: Πρεπον ουν εστι κατα παντα τροπον δοξαζειν Ιησουν Χριστον τον δοξασαντα ὑμας, ἱνα εν μιᾳ ὑποταγῃ ητε κατηρτισμενοι τῳ αυτῳ νοϊ και τῃ αυτῃ γνωμῃ, και το αυτο λεγητε παντες περι του αυτου λ. vgl. 1 Kor. 1, 10.; dazu die Anspielungen ibid. c. 18 auf 1 Kor. 1, 18—24, ad Rom. c. 5. auf 1 Kor. 4, 2—4, ad Magnes. c. 10. auf 1 Kor. 5, 7. 8 u. a. *Pastor Hermae* Simil. V. 7: Corpus tuum custodi mundum atque purum, ut spiritus ille, qui inhabitat in eo, testimonium referat illi, ut tecum fuisse judicetur. Atque etiam vide, ne quando persuadeatur tibi, interire corpus hoc, et abutaris hoc in libidine aliqua: si enim corpus tuum maculaveris, maculabis etiam eodem tempore et Spiritum sanctum; et si maculaveris corpus tuum, non vives, — Anspielungen auf 1 Kor. 3, 16 ff. 6, 12 ff. Das Citat des *Clem. Rom.* s. §. 2.

[3]) *Iren.* adv. Haeres. I. 3, 5: Παυλον δε τον αποστολον και αυτον επιμεμνησθαι τουτου του σταυρου λεγουσι, ουτως· „ὁ λογος γαρ ὁ του σταυρου τοις μεν απολλυμενοις μωρια εστι, τοις δε σωζομενοις ἡμιν δυναμις θεου", 1 Kor. 1, 18; vgl. dazu die Beziehungen ibid. I. 8, 2 auf 1 Kor. 15, 8. 11, 10.

[4]) *Ptolem.* ep. ad Flor. bei Epiphan. haerer. 33: Και το πασχα δε ὁμοιως και τα αζυμα, ὁτι εικονες ησαν, δηλοι και Παυλος ὁ αποστολος· το πασχα ἡμων, λεγεται, ετυθη Χριστος, και ἱνα ητε, φησιν, αζυμοι μη κατεχοντες ζυμης (ζυμην δε νυν την κακιαν λεγει), αλλ' ητε νεον φυραμα, 1 Kor. 5, 7. *Heracl.* bezieht sich auf 1 Kor. 13, 12, bei Origen. opp. IV. p. 220. ed. de la Rue.; *Theodot.* ecl. c. 14 auf 1 Kor. 13, 12. 15, 44. 49. c. 11 auf 1 Kor. 15, 40 u. c. 44 auf 1 Kor. 11, 10.

[5]) Z. B. *Basilides* und sein Sohn *Isidorus*, von denen *Clemens Alex.* Strom. III. p. 426 die Auslegung von 1 Kor. 7, 9 anführt: Και το, αμεινον γαμησαι, η πυρουσθαι μη εις πυρ εκβαλης την ψυχην σου, λεγειν αποστολον.

Authentie, sondern thaten dies, weil sie die apostolische Autorität Pauli nicht anerkannten. Als ein bestätigendes Datum kann weiter auch das Zusammentreffen der oben angeführten Reisenotizen in unserm Briefe mit dem Berichte der Apostelgeschichte um so mehr geltend gemacht werden, da darin kein Merkmal von einem künstlichen Entwurfe wahrzunehmen ist. Was die inneren Merkmale der Authentie betrifft, so stimmt unser Brief in solchen Lehrstücken, zu denen die anderen paulinischen Briefe Parallelen bieten, bezüglich der Lehrideen, ihrer Ausführung und Begründung, insbesondere auch in der exegetischen Behandlung und argumentativen Anwendung alttestamentlicher Stellen, auf's genaueste überein. Eine gleiche Uebereinstimmung findet sich in den grammatischen und rhetorischen Eigenthümlichkeiten, im Wortschatz, in einzelnen charakteristischen Ausdrücken und Redensarten.

§. 6. Exegetische Literatur.

Aus der alten Zeit. Fragmente von dem verloren gegangenen Commentar des *Origenes* in der Catena in S. Pauli epistt. ad Corinth. ed. *Cramer*. Oxon. 1841: — desgleichen, aber umfassendere, aus dem des *Cyrillus Alex.* in der Nova Patrum Bibliotheca T. III. Rom. 1845. — *Chrysostomus* Homiliae XLIV in ep. I. ad Corinth., opp. ed. *Montefauc.* T. X. Paris. 1732. — *Theodoretus* Comment. in omnes Pauli epistt., opp. ed. *Schulze et Noesselt* T. III. Hal. 1771. — *Oecumenius* Comment. in Act. App., Pauli epp. et epp. cath. ed. *Morell.* Paris. 1630. 2 Voll. — *Theophylactus* Comment. in Evangg. Act. App. epp. Pauli et cath. ed. *Finetti et Bongiovanni.* Venet. 1754—63. 4 Voll. Comment. in epp. Pauli. Lond. 1636. — *Ambrosiaster* (*Hilarius* Diaconus) Comment. in epp. Pauli, opp. Ambrosii ed Bened. T. IV. Venet. 1751. — *Pelagius* Comment. in epp. Pauli, opp. Hieron. ed. *Erasm.* T. IX Basil. 1520. — *Primasius* Comment. in omn. Pauli epp. Col. 1538.

Aus dem Mittelalter. *Beda* (der wahre Verfasser ist aber *Florus Magister* Diacon. Lugd.) Comment. in omn. S. Pauli epp. opp. Basil. 1563. T. VI. *Thomas Aquin.* Comment. in Johann. et Pauli epp. Basil. 1475. in epp. Pauli. Paris. 1563. Antw. 1591. *Hugo a S. Vict.* Adnott. literal. et quaestiones in epp. Pauli, opp. Paris. 1518. *Petrus Lombard.* Collectarium in epp. Pauli. Paris. 1535. *Laurentius Valla* Adnott. in N. T. Paris. 1505.

Aus der neueren Zeit. Katholiken: *Desid. Erasmus*

Paraphrases in omn. epp. Pauli germ. Basil. 1521. Adnotationes in N. T. 1516 (in den Critic. sacr. T. VII). — *Cajetan* Card. Epp. Pauli ad graec. verit. castig. et juxta sens. literal. enarr. Venet. 1532. — *Alph. Salmero* Comment. in omnes Pauli epp. et canonicas Col. 1614. — *Bened. Justiniani* Explanatt. in omnes epp. Pauli, 1612. — *Guil. Estius* Comment. in omnes Pauli et alior. App. epp. Duac. 1614. Mogunt. 1841—1845. T. II. III. — *Cornelius a Lapide* Comment. in omnes D. Pauli epp. Venet. 1740. — *Aug. Calmet* Commentaire litteral sur tous les livres de l'ancien et du nouveau Testament. Paris 2. ed. 1715. 16., lat. von *Mansi*, N. T. T. III. Wirceb. 1788. — Proteſtanten: *Melanchthon* Adnott. in epp. Pauli ad Rom. et Corinth. Argent. 1524. — *Calvin* Comment. in epp. Pauli. Genev. 1565, neu herausgegeben von Tholuck. Halle 1831—1834. — *Grotius* Adnott. in N. T. T. II. Erlang. et Lips. 1776. — *Fr. Balduin* Comment. in omnes epp. Pauli. Francof. 1644. — *Abr. Calov* Biblia N. T. illustrata. Vol. II. Francf. 1776. — *Alb. Bengel* Gnomon N. T. ed. 3. Tub. 1773. *Georg. Rosenmüller* Scholia in N. T. ed. 4. Norimb. 1792—94. T. IV. — Sigm. Jak. Baumgarten Auslegung der beiden Brr. an die Korinth. Halle 1761. — Mosheim Erklärung des erſten Br. an die Korinth. Flensb. 1741. — J. C. Fr. Schulz Erklärung des erſten und zweiten Br. Pauli an die Korinth. Halle 1784. — Morus Erklärung der beiden Korintherbrr. Leipz. 1794.

Aus der neueſten Zeit: *Heydenreich* Comment. in priorem D. Pauli ad Corinth. ep. 2 Voll. Marb. 1825. *Pott* Epist. Pauli ad Corinth. graece, perpetua adnotatione illustr. Gott. 1826 ed. Koppianae N. T. Vol. V. Fasc. I. — Flatt Vorleſungen über die beiden Brr. an die Korinth., herausgegeben von F. Hoffmann. Tüb. 1827. — Guſt. Billroth Comment. zu den Brr. des Paulus an die Korinth. Leipz. 1833. — Herm. Olshauſen Bibl. Comment. über ſämmtl. Schrr. des N. T. Bd. III. Königsb. 1835. — Rückert Erſter Brief Pauli an die Korinther bearbeitet. Leipz. 1836. — H. A. Meyer Krit. exegetiſcher Comment. zum N. T. Abth. V. Gött. 1837. 2. Aufl. 1849. — De Wette Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zum N. T. Thl. II. 2. Leipz. 1841. 3. Aufl. herausgegeb. von Heinr. Meßmer. Leipz. 1855. — *Wess. Alb. van Hengel* Comment. perpetuus in prioris Pauli ad Corinth. ep. c. XV. Silv. Duc. 1851. — *J. G. Reiche* Comment. criticus in N. T. (zugleich auch exegetiſch) T. I. Gott. 1851. — Aug. Bis-

ping, exegetiſches Handbuch zu den Brr. Pauli. Bd. I. Abth. 1. Münſter 1855. — Dazu die Schriften über den pauliniſchen Lehrbegriff: von W. Meyer, Altona 1801, — von Uſteri, Zürich 1824. 6. Aufl. 1851, — von Dähne, Halle 1835, — von Lutterbeck Neuteſtamentl. Lehrbegriffe, Bd. II. Mainz 1852, — von Meßmer Lehre der Apoſtel. Leipz. 1856, — von Lechler Apoſt. und nachapoſt. Zeitalter. 2. Aufl. Stuttg. 1857.

Erklärung.

Eingang.

Cap. I. 1—9.

Zuſchrift und Gruß. V. 1—3. — V. 1. Da Paulus in den Zuſchriften der Briefe den göttlichen Urſprung ſeines Apoſtolats gewöhnlich hervorhebt, ſo läßt ſich nicht annehmen, daß dieß hier durch den Hinblick auf die Gegner ſeiner apoſtoliſchen Autorität in Korinth veranlaßt ſei. Aber indem ihm dieſe bei der Abfaſſung des gegenwärtigen und zweiten Sendſchreibens vorſchweben, ſo erhält allerdings die Bezeichnung ſeiner amtlichen Würde beide Male einen beſondern Nachdruck, und eben dadurch eine indirecte apologetiſche Bedeutung. Das bei einigen Zeugen [1]) fehlende κλητος iſt doch wahrſcheinlich urſprünglich und nicht ein Zuſatz aus Röm. 1, 1; weil der Apoſtel neben der ihm geläufigen Formel δια θεληματος θεου ſonſt jenes Epitheton nicht gebraucht, vgl. 2 Kor. 1, 1. Eph. 1, 1. Kol. 1, 1 a., ſo konnte es hier leicht hinwegfallen. Er denkt dabei an die factiſche Berufung, die unmittelbar durch den erhöhten Heiland geſchehen Apg. 9., vgl. 1 Kor. 9, 2. Gal. 1, 1. 1 Tim. 1, 12, wie auch die durch Looſung vollzogene Erſatzwahl des Matthias Apg. 1, 23—26 als von ihm ſelbſt ausgehend betrachtet wird, wodurch beide den ältern, von Jeſus während ſeines irdiſchen Wandels perſönlich erkornen Apoſteln, gleichgeſtellt werden. Die unmittelbare Berufung durch Chriſtus gehört zum Weſen und Begriffe des Apoſtolats. Es iſt aber nicht zu deuten: berufen als (oder zum) Apoſtel J. Chr., wonach das folgende δια θεληματος θεου

[1]) ADE Clar. Germ. *Cyr. Alex.*

nur mit κλητος zu verbinden wäre, sondern: berufener Ap. Jes. Chr., und nun schließt sich jene Nachbestimmung an dieses ganze Prädicat an, das Apostolat mit der Berufung durch Christus auf den göttlichen Willen, den Rathschluß und die Veranstaltung Gottes zurückführend, vgl. Gal. 1, 1. 15.

Der in der Aufschrift mitgenannte Σωσθενης muß eine den Korinthern persönlich bekannte und bei ihnen angesehene Person sein. Wahrscheinlich ist er identisch mit dem Synagogenvorsteher dieses Namens, welcher Apg. 18, 17 gegen das Ende des ersten Aufenthaltes Pauli in Korinth begegnet. Derselbe war zwar damals noch nicht Christ, denn ihn hat man sich bei der vorangehenden Anklage der Juden gegen Paulus vor dem Proconsul Gallio als Wortführer zu denken; aber die bei dieser Gelegenheit durch Heiden erfahrene Züchtigung konnte auf ihn den erweckenden Einfluß üben, daß er dem Vorbilde seines Amtsvorgängers Crispus, das. V. 18, nachfolgte und ein Schüler des Apostels wurde, als welcher er dann in Korinth und auch anderwärts in Achaja für das Evangelium gewirkt, und in der Folge sich zu Paulus nach Ephesus begeben. Die Sage bei Euseb, [1]) daß unser Sosthenes einer der siebzig Jünger gewesen, würde von der Identität seiner Person mit jenem Korinther abführen, wenn sie historischen Werth hätte; sie beruht aber wohl nur auf einer Vermuthung. Sosthenes hat als Mitbesteller des Briefes zu gelten, wie 2 Kor. 1, 1 a. Timotheus, 1 und 2 Thess. 1, 1, Timotheus mit Silvanus, Gal. 1, 2 die παντες αδελφοι, — nicht bloß als Schreiber, was er freilich zugleich auch sein kann.

V. 2. Die auf die Namen der Briefsteller folgenden Dative drücken überall in den paulinischen Briefen wie auch 1 und 2 Petr. 1, 1. 2 und 3 Joh. 1. Jud. 1. Offb. 1, 4 die Zueignung aus, und sind nicht nach Apg. 15, 23 und Jak. 1, 1 mit der nachstehenden Anwünschung zu verbinden, denn in dieser wird die Beziehung des Wunsches in directer Anrede mit ὑμιν besonders ausgesprochen. Die Benennung εκκλησια του θεου entspricht dem alttestamentlichen קְהַל יְהוָה 4 Mos. 16, 3. 20, 4, womit das Volk Israel als eine Gott angehörige Gemeinde (vgl. עַם סְגֻלָּה 2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 7, 6. 14, 2. 16. 26, 18) bezeichnet wird; in diesem Sinne gebraucht sie Paulus sowohl von der ganzen christlichen Kirche, als auch, wie hier, von einer besondern Gemeinde, vgl. 10,

[1]) H. E. I. 12.

32. 11, 16. 15, 9. 2 Kor. 1, 1. Gal. 1, 13 a. Die Kirche gehört mit ihren einzelnen Gemeinden Gott an, inwieferne deren Gründung, die Berufung und Erwählung ihrer Glieder, von ihm ausgeht, er der oberste Herr und Leiter und sein Wille das Gesetz derselben ist. Aber dieses Verhältniß Gottes zur Kirche ist vermittelt in Christus, durch welchen er die Gründung vollzogen hat und ihre Ausbreitung fortführt, Matth. 28, 19. Apg. 1, 25. 9, 4 ff. 15. 16, 10, durch den er sie erhält und regiert 15, 25, welcher sonach das unmittelbare Haupt, Eph. 5, 23, der unmittelbare Herr von Allen ist. Darum heißt die Kirche auch im gleichen Sinne der Angehörigkeit Kirche Christi, Matth. 16, 28. Apg. 20, 28, welche Benennung wieder auf jede einzelne Gemeinde Anwendung findet. Die Ortsbestimmung τῇ οὔσῃ ἐν Κορινθῷ haben ansehnliche Zeugen [1]) erst nach ἡγ. ἐν Χρ. Ἰησ., was wahrscheinlich die ursprüngliche Stellung ist, da die gewöhnliche unmittelbar nach ἐκκλησίᾳ τ. θ. einer grammatischen Nachhülfe gleichsieht. Mit dem Namen Gottesgemeinde steht die Bezeichnung ihrer Mitglieder als ἡγιασμένοι und ἅγιοι im innern Zusammenhange; die Gottesangehörigkeit involvirt für sie die Heiligung, und den Erfolg derselben, die Heiligkeit. Diese Begriffe drücken aber in Ansehung der Christen nicht wie von den Gliedern der alttestamentlichen Theokratie, vgl. 3 Mos. 22, 32. 5 Mos. 7, 6. 14, 2. 33, 3, nur die heilige Bestimmung aus, sondern die wirkliche Verleihung und den Besitz der ethischen Heiligkeit. Das ἁγιάζεσθαι vollzieht sich ἐν Χριστῷ, durch Christus, inwieferne er der objective Grund oder die wirksame Ursache davon ist, und in der Gemeinschaft mit ihm, welche durch den Glauben und mittelst der Taufe zu Stande kommt. Die Gläubigen nehmen Theil an dem Verdienste des Todes Christi, welcher ihnen Vergebung der Sünden oder Reinigung von der Schuld bewirkt, und sie empfangen zu der im Glauben ergriffenen Wahrheit den hl. Geist, welcher dem Leben einen heiligen Schwung und eine heilige Richtung verleiht, vgl. 1, 30. 6, 11. Hiernach sind sie, so lange sie den ihnen verliehenen Charakter besitzen, thatsächlich ἅγιοι, Schuldbefreite und Gerechte im positiven Sinne. In gleicher Weise hängt das dem letztern Ausdrucke beigefügte Prädicat κλητοί mit dem voranstehenden Hauptbegriffe zusammen, denn die Glieder der Gottesgemeinde werden und sind dieß durch göttliche Berufung. Es

[1]) ADEFG It.; befolgt von Lachmann, Tischendorf, Meyer, de Wette, Osiander.

begreift mit der ideellen Berufung im göttlichen Rathschlusse (Matth. 20, 16) und der factischen Einladung zugleich auch die durch den Glauben vermittelte wirkliche Aufnahme zur Gemeinschaft mit Gott und Christus, und zur Theilnahme an den Segnungen des Christenthums, und erhält so den weitern Sinn von *εκλεκτοι* in den Stt. 1 Petr. 1, 1. Kol. 3, 12 a., vgl. *εκλεγεσθαι* V. 27.

Die Ausdrucksweise *επικαλεισθαι το ονομα του κυριου* ist Nachbildung des hebr. קָרָה בְּשֵׁם יְהוָֹה vgl. 1 Mos. 4, 26. 12, 8. 21, 23 a., und bezeichnet eigentlich die Anrufung mit Nennung des Namens beim Gebete, vgl. Apg. 7, 59, in erweiterter Anwendung aber, wie hier, überhaupt die gläubige Anerkennung und Verehrung Christi als des Herrn und Heilandes, oder das christliche Bekenntniß, vgl. Apg. 2, 21. 9, 14. 21. Röm. 10, 12, 13. 2 Tim. 2, 22. Häufig werden die Worte *συν πασι τοις επικαλ.* eng mit *κλητοις ἁγιοις* verbunden, wobei sich, indem *πασι* und *εν παντι τοπῳ* in unbeschränkter Allgemeinheit genommen wird, der Sinn ergibt: die berufene Heilige sind sammt allen übrigen Christen. Den Korinthern würde so ihre Zugehörigkeit zur großen christlichen Gemeinschaft in's Bewußtsein gerufen, vgl. Eph. 3, 18, um ihnen dadurch das Ungeeignete ihrer Spaltungen fühlbar zu machen und sie zur Einigung unter sich anzuregen. [1]) Allein bei Vergleichung von 2 Kor. 1, 1 und Philipp. 1, 1 kann man nicht zweifeln, daß diese Worte mit dem ganzen ersten Verstheile und zwar so zu verbinden sind, als ob der Apostel geschrieben hätte: *και πασι τοις επικαλ.* Da nun aber dort der Dativ nicht von der Anwünschung V. 3 abhängig ist, so fällt von selbst auch die Deutung hinweg, nach welcher P. hier seinen Gruß auf die gesammte christliche Kirche ausdehnen soll, [2]) indem *πασι* und *εν παντι* wieder ganz allgemein aufgefaßt wird. Sie gehören zur Zuschrift, aber gehen nicht auf eine Abtheilung der korinthischen Gemeinde, als ob im ersten Gliede die Judenchristen, im zweiten die Heidenchristen, [3]) oder in jenem die Rechtgläubigen, in diesem die Sek-

[1]) Diesen Gedanken stellt schon *Chrysostom.* dar, obschon er anders verbindet: *παντων των εν παση τη γη μεμνηται πιστων, δεικνυς, ὁτι την επι της οικουμενης μιαν δει ειναι εκκλησιαν, καιτοι τοποις πολλοις κεχωρισμενην, και πολλῳ μαλλον την εν Κορινθῳ λ.*; ebenso *Theodoret.* und *Theophylact.*; jene Verbindung zugleich bei Flatt, Rückert, Billroth, Olshausen, de Wette u. A.

[2]) *Chrysostom.* in der von ihm bevorzugten Auslegung, *Theophyl.*, *Oecumen.*; unter den Neueren Erasmus und Heydenreich.

[3]) *Ambrosiaster.*

tirer [1]) gemeint wären, wobei εν παντι τοπω von den verschiedenen gottesdienstlichen Versammlungsörtern verstanden wird. [2]) Im ersten Gliede ist unstreitig an die ganze korinthische Gemeinde zu denken, und da nun συν verbindet oder hinzufügt, so ist es ebenso unrichtig, wenn das zweite nur als eine Zusammenfassung aller korinthischen Christen mit Rücksicht auf ihr Partheiwesen erklärt wird. Auch steht der für beiderlei Deutungen nothwendigen Beziehung von εν παντι τοπω auf verschiedene Versammlungsörter 1 Kor. 11, 20 entgegen, da hieraus erhellt, daß die Glieder aller Partheien zum Gottesdienste in demselben Hause zusammenkamen. Die Zuschrift erhält hier eine Erweiterung auf Gläubige außerhalb der Gemeinde von Korinth; jedoch ist die universelle Auffassung von πασι und εν παντι τοπω [3]) für die Zueignung des Briefes durchaus unstatthaft, da derselbe im ganzen Umfange sich mit besonderen örtlichen Zuständen und Lehransichten befaßt, wenn schon die Behandlung der Gegenstände zum großen Theile auch wieder ein allgemeines Interesse für jeden Christen darbietet. Die erweiterte Zueignung ist gemäß der Zuschrift des zweiten Briefes auf die Gläubigen in andern Städten und Ortschaften Achaja's zu beziehen, [4]) worüber die korinthische Gemeinde, die unmittelbare Empfängerin des Sendschreibens, als Metropolis und Hauptkirche der Provinz, mit welcher die übrigen achajischen Gemeinden und nur diese in engerer kirchlicher Verbindung standen, selbst ohne nähere Bestimmung nicht im Unklaren sein konnte; aber bei der ungezwungenen Voraussetzung, daß wie Paulus so ingleichen Sosthenes auch außerhalb der Hauptstadt, an andern Orten Achaja's gelehrt, ist wirklich eine indirecte Bezeichnung dieses Gebietes beigefügt. Es gehört nämlich der nach εν παντι τοπω stehende Zusatz αυτων τε και ἡμων, — den manche Ausleger unrichtig zu τον κυριου ziehen und als Correction des vorangehenden ἡμων auffassen, [5]) während er sonst auch mit der universellen Auffassung von παντι als Analyse oder Spezialisirung dieses Begriffes genommen

---

[1]) Vitringa, Michaelis Einltg. II. S. 1212.

[2]) Eichhorn Einltg. III. S. 110. Pott.

[3]) Nach *Chrysostom.* in seiner ersten Auslegung, Estius, Cornelius a Lapide u. A.

[4]) So Böttger Beitr. zur hist.-krit. Einltg. in die paul. Brr. III. S. 25 f., Meyer u. A.

[5]) *Chrysost.* επει γαρ ειπε, το ονομα του κυριου ἡμων I. Χρ., ἱνα μη δοξῃ χωριζειν παρα τοις ανοητοις, επαγει παλιν, κυριου ἡμων τε και αυτων; so *Theodoret.*, *Photius*, *Theophyl.*, *Oecumen.*, Olshausen, Billroth u. A.

wird, — unmittelbar zu τοπῳ und drückt eine doppelte Angehörigkeit aus: an jeglichem Orte, der ihnen und zugleich auch uns angehört; vgl. Röm. 16, 13 την μητερα αυτου και εμου. Von αυτων wäre die Beziehung auf die Korinther möglich, [1]) und dann würde hier schon das Gebiet der weiteren Leser näher bestimmt, denn den Korinthern gehören als der Mutterkirche die übrigen achajischen Gemeinden an; doch ist es viel natürlicher, darunter die παντες επικαλ. zu verstehen. Ἡμων aber geht auf Paulus und Sosthenes, die den Ort dieser Christen nur insoferne auch den ihrigen nennen können, als sie beide dort für das Evangelium gewirkt, Gemeinden gegründet und fortgebildet haben. Wenn es nun eben die achajischen Gemeinden sind, zu welchen Paulus und Sosthenes in diesem Verhältnisse stehen, so werden die betreffenden Orte, die den beiden Lehrern angehörig sein sollen, dadurch den Korinthern als achajische bezeichnet. Der Grund warum der Brief zugleich den auswärtigen Gemeinden der Provinz zugeeignet ist, wurde in der Einleitung §. 2 angegeben.

V. 3. Die Form der Anwünschung ist die zu Anfang der paulinischen Briefe gewöhnliche. Nur 1 Thess. 1, 1 fehlte wahrscheinlich im ursprünglichen Texte απο θεου — Χριστου, und Kol. 1, 2 και κυριου, I. Χρ., während in den Pastoralbriefen χαρις, ελεος και ειρηνη steht und Tit. 1, 4 nach κυριου I. Χρ. noch das Prädicat του σωτηρος ἡμων. Aehnlich sind die Grußformeln in den Briefen des Petrus, Judas und 2. Johannes, wogegen Jakobus 1, 1 das bei den Griechen und Hellenen übliche χαιρειν hat, vgl. Apg. 15, 23. 23, 25. 2 Joh. 10. Die χαρις, göttliche Gnade, gnädiges Wohlwollen in Beziehung auf die Sünder als ελεος, Erbarmen, bezeichnet, ist die Quelle oder wirksame Ursache für die ειρηνη = שָׁלוֹם, Heil, Glück, welches aber nicht wie im hebr. Gruße לָכֶם, לְךָ שָׁלוֹם, vgl. 2 Sam. 18, 28. 1 Chron. 12, 18, nur von äußerem Wohlergehen zu verstehen ist, sondern auch und zwar vorzugsweise vom Seelenglücke in der Gemeinschaft mit Gott und Christus, worin die ειρηνη im gewöhnlichen Sinne, der Friede und zwar der Friede mit Gott und unter den Menschen, inbegriffen ist; vgl. Joh. 14, 27. Luc. 1, 79. Απο θεου — και κυριου I. Χρ. = δια κυριου, denn jede göttliche Gnadenwirkung ist vermittelt durch Christus.

Briefliche Einleitung. V. 4—9. Der Apostel beginnt nach seiner Gewohnheit mit einer feierlichen Danksagung für die seinen

[1]) So Meyer und mit ihm Räbiger, krit. Untersuchungen ꝛc. S. 62 f.

Lesern zu Theil gewordenen Heilsgüter. Indem er nun denselben ausgezeichnete geistige Vorzüge zuschreibt, so steht dies mit den nachfolgenden starken Rügen keineswegs im Widerspruche, und sein Lob ist wie seine Danksagung ernstlich und aufrichtig gemeint. Er hebt diese Gaben als solche hervor, die in der korinthischen Gemeinde (und bei seinen weitern Lesern) überhaupt vorhanden sind, absehend von den Personen, welche darin zurückstehen oder von dem, was einem Theile noch fehlt. Aber die allgemeine Fassung des Lobes und das Stillschweigen von den wirklichen Mängeln ist doch unstreitig planmäßig, und läßt die Absicht nicht verkennen, die Gesammtheit der Leser wohlgeneigt zu stimmen und dadurch sie für die folgenden Zurechtweisungen empfänglich zu machen [1]).

V. 4. 5. Die Formel θεος μου, im Gebete noch Röm. 1, 8, u. Philipp. 1, 3. 4, 19. Philem. 4. 2 Kor. 12, 21 im andern Zusammenhange (vgl. κυριος μου Philipp. 3, 8), spricht das lebendig erregte Bewußtsein und Gefühl inniger Gottergebenheit aus; erklärend dafür ist Apg. 27, 23: οὗ ειμι, ᾧ και λατρευω, vgl. Röm. 1, 9. 2 Tim. 1, 3. Die χαρις als δοθεισα ist jetzt = δωρεα της χαριτος, χαρισμα, Röm. 12, 6, im collectiven Sinne von dem Inbegriffe der geistigen Güter, über welche sich der Apostel V. 5—7 weiter verbreitet. Εν Χριστῳ hat, wie auch V. 5 εν αυτῳ, den Doppelsinn von V. 2, indem die Präposition beide Male wieder die Gemeinschaft und den objectiven Grund oder die wirksame Ursache bezeichnet. — V. 5 ist Epexegese zu επι τῃ χαριτ. λ., wegen der euch verliehenen Gnade —, daß ihr reich geworden in Allem. Εν παντι erhält nun aber durch das nachstehende εν παντι λογῳ και πασῃ γνωσει nicht eine erschöpfende Erklärung, sondern es findet ein Uebergang vom Allgemeinen zu einzelnen Hauptpunkten statt, welche von jenem nur einen Theil ausmachen, s. z. V. 6 und 7. Einige deuten hier λογος von der Redefertigkeit als Beredtsamkeit oder Lehrfähigkeit [2]), was zwar der Sprachgebrauch gestatten würde, vgl. 2, 1, das vervielfachende oder specialisirende πας jedoch schlechthin verbietet. Es ist die Lehre, die christliche Wahrheit, wie sie in dem auf die Bekehrungsvorträge folgenden umfassenden Unterrichte

[1]) *Theodoret.* Μελλων κατηγορειν προθεραπευει την ακοην, ὡστε δεκτην γενεσθαι την ιατρειαν. Vgl. *Chrysostom.* und *Augustin.* ep. 59.

[2]) Im ersteren Sinne *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Oecumen.*, Estius, Rückert; in anderen Semler.

— der διδασκαλια — nach ihren besondern Bestandtheilen mitgetheilt wird. Diese ist zwar der Gegenstand der γνωσις, aber darum darf man doch nicht beide Glieder als Hendiadys = εν παση γνωσει του λογου in Eines zusammenfassen [1]); denn das doppelte εν παντι, εν παση, hält sie sondernd auseinander. Im ersten Gliede wird den Lesern ein extensiv vollständiger Besitz der christlichen Wahrheit zugeschrieben, die Bekanntschaft mit sämmtlichen christlichen Lehren, wozu dann das andere noch etwas Höheres hinzufügt. Die γνωσις ist hier nicht jene Erkenntniß, welche 12, 8 neben σοφια als außerordentliche Geistesgabe aufgeführt wird; während jene vermöge der Unterscheidung von σοφια eine engere Beziehung auf ein bestimmtes Gebiet der christlichen Wahrheit hat (s. d. Erklärung), so geht diese auf den ganzen Umfang derselben, denn εν παση hat die sachliche Beziehung auf εν παντι λογω, und ihrem Grade nach ist sie eine Erkenntniß, die nicht bloß für besondere Berufsstellungen in der Kirche erlangt wird, sondern allen Christen eigen sein kann, vgl. 8, 1. Sie ist das richtige Verständniß der christlichen Wahrheit, eine klare Einsicht in den Sinn, Bedeutung und Zusammenhang aller christlichen Lehren; vgl. 8, 1 [2]). Eine gleichmäßige Zusammenstellung von λογος und γνωσις 2 Kor. 8, 7.

V. 6. Da dieser Vers mit dem vorausgehenden logisch zusammenhängt, so darf er nicht in Parenthese geschlossen werden. Die Vergleichungspart. καθως hat die ätiologische Bedeutung: wie denn, demgemäß daß, vgl. 5, 7. Röm. 1, 18 a., und führt so ihren Satz als Grund der gedachten Bereicherung ein. Der Ausdruck το μαρτυριον του Χριστου, das Zeugniß von Christus, vgl. 2 Tim. 1, 8, Apg. 1, 8, bezeichnet die evangelische Predigt, welche von der Person und dem Heilswerke des Herrn Zeugniß gibt, vgl. 1, 17. 2 Kor. 1, 19. 4, 5. Εβεβαιωθη ist nicht von der objectiven Beglaubigung oder Bestätigung des Zeugnisses durch Wunder und durch die Wirkungen des heil. Geistes, vgl. Marc. 16, 20. Hebr. 2, 4, zu verstehen [3]), sondern dem Zusam-

---

[1]) Schulz, Rosenmüller, Pott u. A.

[2]) Vgl. Meyer, welcher aber ενπαση, statt in sachlicher Beziehung, unrichtig von jedem Grade der Erkenntniß versteht.

[3]) *Theodoret.* Βεβαιωσιν δε του ευαγγελιου καλει την των σημειων θαυματουργιαν· δι' εκεινων γαρ εδεικνυτο του κηρυγματος ἡ αληθεια. *Chrysostom.* verbindet die objective Bestätigung und die Befestigung im Glauben mit einander.

menhange und dem Sinne des nachfolgenden βεβαιωσει gemäß, von der Befestigung in den Personen, im Glauben, vgl. Kol. 2, 7. 1 Thess. 1, 5. Der feste Glaube ist die Basis der Fortbildung in der christlichen Wahrheit, und er vermittelt die Gemeinschaft mit dem hl. Geiste, welcher, wie die Erkenntniß, so auch andere geistige Gaben und Vorzüge verleiht. Während nun aber der Glaube zu dem geistigen Reichthum der Leser in ein causales Verhältniß gestellt wird, so ist er doch auch zugleich als ein besonderes Moment desselben gedacht, wie 2 Kor. 8, 7 die πιστις mit λογος und γνωσις coordinirt ist.

V. 7. Würde man ὡστε von V. 6 abhängig machen, so ginge die Rede, die vorher vom Erfolge zur Ursache fortgeschritten, von dieser jetzt wieder zu jenem über. Besser aber verbindet man es mit V. 5, wonach hier das Maaß oder der Grad der Bereicherung in negativer Form ausgesprochen wird [1]). Υστερεισθαι mit εν heißt nicht: einer Sache ermangeln, sie nicht besitzen, was mit der Genitivconstruction ausgedrückt wird, vgl. Röm. 3, 23, sondern etwas mangelhaft, dürftig besitzen, vgl. nebst πλουτιζεσθαι V. 5 περισσευειν εν 2 Kor. 8, 7. Röm. 15, 13; der Sinn also unserer Worte: so daß ihr in keiner Gnadengabe zurücksteht. Die meisten Ausleger deuten χαρισμα hier von den außerordentlichen Gnadengaben Cap. 12.—14., welche kirchlichen Berufsstellungen angehören, oder es werden wenigstens diese mitbegriffen. Aber der Context weist einmal auf die V. 5 und 6 genannten drei Geistesgüter, von welchen das zweite und dritte von der dort aufgeführten γνωσις und πιστις zu unterscheiden ist; der appositionelle Participialsatz απεκδεχ. την αποκαλ. τ. κ. involvirt dann weiter die ελπις, während V. 8 noch auf andere sittliche Eigenschaften deutet, welche aus der Glaubensfestigkeit und Hoffnung entspringen, oder damit verbunden sind, und vom hl. Geiste gewirkt und getragen werden, als da sind αγαπη, ὑπομονη, σπουδη u. a., vgl. Gal. 5, 22. 2. Cor. 8, 7, Röm. 5, 4 [2]). Αποκαλυψις του κυριου ist das persönliche Offenbarwerden des Herrn, seine Erscheinung in himmlischer Glorie, wenn er am Ende der Zeiten wieder kommt, um das Weltgericht zu halten, vgl. Matth. 24, 30. Apg. 1, 11. 2 Thess. 1, 7. 1 Petr.

[1]) Vgl. Wilke Neutestl. Rhetorik. S. 264.
[2]) Vgl. Meyer und de Wette.

1, 7. 13. 4, 13, sonst auch επιφανεια genannt, vgl. 2 Thess. 2, 8. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 1, 10 a., und παρουσια, vgl. Matth. 24, 3. 37. 39. 1 Thess. 2, 19. 3, 13, dazu ἡμερα του κυριου V. 8. Die Erwartung der Wiederkunft Christi ist bei den Gläubigen, ihm treu Ergebenen, eine freudige; denn sie schließt in sich die Hoffnung der Theilnahme an seiner Herrlichkeit und Seligkeit, vgl. Tit. 2, 13.

V. 8. 9. Mit dem frommen Danke für die Leser verbindet der Apostel den liebevollen Ausdruck der Zuversicht, daß Gott ihnen zur wirklichen Erlangung der gehofften Herrlichkeit seinen Beistand gewähren werde. Das Relat. ὅς bezieht sich nicht auf das unmittelbar vorhergehende *Ιησ. Χρ.* [1]), sondern auf Gott, an welchen die Danksagung gerichtet ist, wie aus V. 9 unzweifelhaft erhellt; auch würde nachher sonst anstatt ἡμερ. του κυρ. ἡμ. Ιησ. Χρ. — αυτου gesagt sein. Die βεβαιωσις, welche der Apostel zuversichtlich erwartet, ist die religiös-sittliche Befestigung, die Kräftigung im Glauben, Hoffnung und Liebe, vgl. Röm. 1, 11. 16, 25. Ἑως τελους ist nach dem Contexte mit του αιωνος τουτου zu suppliren, vgl. Matth. 24, 3. 6. 13. 14. 10, 22. 1 Petr. 4, 7. Offenb. 2, 26, welches Ende mit der ἡμερα του κυριου (— eine Nachbildung des Hebr. יוֹם יְהוָה Joel. 1, 15 a.), dem Zeitpunkte der Wiederkunft des Herrn und seines Gerichtes, vgl. 3, 13. 5, 15. 2 Cor. 1, 14 a., eintritt; indem für die angeredeten Leser dieses Ziel der Stärkung gesetzt wird, so liegt die Vorstellung von der Nähe der Parusie zum Grunde, vgl. 7, 29. 15, 51. Ανεγκλητους ist accus. effectus, für εις το ειναι ὑμας ανεγκλητ., wie 1 Thess. 1, 3, 13 στηριξαι ὑμων τας καρδιας αμεμπτους. — V. 9. Jene Zuversicht gründet der Apostel auf die Treue Gottes — πιστος ὁ θεος, vgl. 10, 13. 1 Thess, 5, 24. 2 Thess. 3, 3, welche bei ihm die Beständigkeit des Willens, seine Zusagen zu realisiren und eine dahin gehende Wirksamkeit sicher stellt. Eine Zusage des sittlichen Beistandes, wodurch das αναγκλητ. ειναι und so die Fähigkeit und Würdigkeit zum ewigen, herrlichen und seligen Leben bewirkt wird, liegt aber unmittelbar in der im Relativsatze hervorgehobenen Berufung εις κοινωνιαν του υιου αυτου, worunter zunächst die geistige Gemeinschaft mit Christus, die mit dem Glauben und dem Glaubensleben schon

[1]) Heydenreich, Rückert, Meyer.

jetzt beginnt (vgl. 1 Joh. 1, 3. Ev. 17, 21), und künftig vollendet wird, aber zugleich auch die einstige persönliche Vereinigung im vollendeten Gottesreiche (vgl. Philipp. 1, 23. 1 Thess. 4, 17. 2 Thess. 2, 1) zu verstehen ist.

Ueber das korinthische Partheiwesen, mit Vertheidigung der Lehrweise des Apostels.

Cap. I. 10. — IV. 21.

Der Apostel geht nun V. 10 auf das korinthische Partheiwesen über, das er V. 11—16 zuerst im Allgemeinen rügt und bekämpft.

V. 10. Den Uebergang macht eine Ermahnung zur Eintracht. Die adversative Partik. δε stellt diese Ansprache der vorausgehenden Anerkennung der vorhandenen Vorzüge und der bezeugten Zuversicht von dem göttlichen Beistande entgegen; jener, inwiefern sich die Ermahnung auf einen großen Uebelstand der Gemeinde bezieht, dieser, inwiefern sie Seitens der Leser die Mitwirkung mit der göttlichen Hülfe in Anspruch nimmt. Die Formel: δια του ονοματος του κυρ. ἡμ. Ι. Χρ. ist nicht = εν τῳ ονοματι λ., im Auftrage des Herrn oder mit der von ihm verliehenen Vollmacht, sondern bedeutet: unter Hinweisung auf den Namen oder die Person des Herrn, wodurch den Lesern dessen Verhältniß zu allen Gläubigen, das sie zu Einem Körper verbindet, dessen Wille und Gesetz vergegenwärtigt werden soll, um der Ermahnung Nachdruck zu geben, vgl. Röm. 12, 1. 15, 30. 2 Cor. 10, 1. Das το αυτο λεγειν, einerlei Rede führen, setzt zwar das το αυτο φρονειν, die Einheit der Gesinnung, vgl. 2 Cor. 13, 11. Philipp. 2, 2, voraus, und kann nicht ohne diese innere Uebereinstimmung bestehen; da jedoch die Ermahnung im letzten Gliede auf diese noch besonders übergeht, so muß zunächst nur an die in der Rede sich darstellende Harmonie gedacht werden. Der Apostel hat schon die verschiedenen Partheibekenntnisse im Auge, zugleich aber auch die damit verbundenen differenten Meinungsäußerungen über Gegenstände des christlichen Glaubens und Lebens. Σχισμα, Riß, bezeichnet in uneigentlicher Anwendung eine Trennung in

Meinungen und Ansichten, vgl. Joh. 9, 16. 10, 19, aber auch persönliche Spaltungen, und ist hier von Partheiungen zu verstehen, welche das Gegentheil von το αυτο λεγειν und ingleichen von το αυτο φρονειν mitbegreifen. Das dritte Glied der Ermahnung ergänzt den Gegensatz des ersten gegen das mittlere: Keine Partheispaltungen, sondern äußere und innere Einheit. Καταρτιζειν, sonst überhaupt zurechtmachen, in Beziehung auf geistige oder religiös-sittliche Zustände vollkommen machen, vgl. Gal. 6, 1. 2 Kor. 13, 11 und 1 Petr. 5, 10, wo es mit στηριζειν, σθενουν, θεμελιουν verbunden [1]), — erhält hier neben dem Ausdrucke σχισματα und in Verbindung mit εν τω αυτω νοϊ και εν τη αυτη γνωμη die Bedeutung zusammenfügen, in ein Ganzes verbinden. Νους und γνωμη ist nicht synonym etwa wie καρδια und ψυχη Apg. 4, 32; aber beide Worte sind nicht so zu unterscheiden, daß jenes auf das theoretische Verständniß der Glaubenslehren, dieses auf die Gesinnung gehe [2]), vielmehr ist umgekehrt hier νους im letzteren Sinne zu verstehen, vgl. Röm. 1, 28. 12, 2. Eph. 4, 17. 1 Tim, 6, 5, und γνωμη heißt Meinung, Ansicht, vgl. 1 Kor. 7, 40. Die Einheit in der Gesinnung ist die Grundlage, um zur Uebereinstimmung in den Ansichten über theoretische und practische Punkte zu gelangen, sowie hinwiederum jene durch diese gefördert und befestigt wird.

V. 11. 12. Der Grund der Ermahnung sind die dem Apostel zugekommenen Nachrichten über die thatsächlichen Zerwürfnisse in Korinth. Οἱ Χλοης bezeichnet überhaupt die Angehörigen der Chloe; ob Söhne, Brüder, Hausgenossen oder Sclaven gemeint sind, läßt sich aus dem allgemeinen Ausdrucke nicht entnehmen; vgl. Röm. 16, 10 οἱ Αριστοβολου. Die Chloe ist eine den Lesern bekannte Christin, eher eine Korintherin, als Epheserin; der Name weist auf eine geborne Heidin. Εριδες ist nicht = σχισματα, sondern es sind die Streitigkeiten, in welchen das Partheiwesen sich äußert. — V. 12. Mit der Formel λεγω δε τουτο wird die nähere Beschreibung der Streitigkeiten eingeführt: ich sage, meine aber damit dies; sie bestehen zunächst in der gegenseitigen Geltendmachung der Partheibekenntnisse. Ἑκαστος ὑμων λεγει bezieht sich so auf die

---

[1]) Hiernach deutet *Theophylact.* καταρτισμ. mit τελειοι, die Vulg. in gleicher Weise mit *perfecti.*

[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, Estius, Heydenreich, Billroth, Olshausen u. A.

nachstehenden Aeußerungen, daß Jedem eine von denselben zugeschrieben wird; Alle halten zu Partheien, Jeder führt ein Partheibekenntniß im Munde, der Eine aber dieses, der Andere jenes, vgl. 3, 4, und für die Redeform 14, 26. Im Hinblick auf den Eingang könnte man sich veranlaßt sehen, ἕκαστος ὑμων nicht so stark zu premiren, daß sämmtliche Gemeindeglieder inbegriffen werden, weil sonst das dort in der Danksagung enthaltene Lob doch in dem einen und andern Punkte für die Korinther selbst, als die nächsten Leser, gar nicht zuzutreffen scheint; dieser Anstand wird jedoch beseitigt, wenn man verschiedene Grade der Betheiligung an dem Factionswesen voraussetzt, und bei Einzelnen nur ein geringes Partheiinteresse annimmt. Die Genitt. Παυλου, Απολλω u. s. w. drücken die Angehörigkeit aus und bedürfen keiner Ergänzung: Ich gehöre dem Paulus an, d. i. bekenne mich zu ihm, halte mich an ihn. Κηφας, das aram. כֵּיפָא, griechisch Πετρος, Fels, Beiname des Apostels Simon; da der jüdische Name gerade in dem Bekenntnisse steht, das einem Angehörigen der judaistischen Parthei in den Mund gelegt ist, und in unserem Briefe auch constant beibehalten wird, vgl. 3, 22. 9, 5. 15, 5, so ist die Vermuthung nicht ungegründet, daß er bei den korinthischen Judaisten als Partheiname üblich war [1]), obschon Paulus im Galaterbriefe, wo er es gleichfalls mit Judaisten zu thun hat, Κηφας und Πετρος abwechselnd gebraucht, vgl. 1, 18. 2, 8 ff.; übrigens kommt der erstere außer diesen Stt. im N. T. nur noch Joh. 1, 43 vor. Ganz verfehlt ist die Auffassung, nach welcher die drei Namen Paulus, Apollos und Kephas nicht die wirklichen Partheinamen sein sollen, sondern denselben nur substituirt wären, zur Belehrung: daß, wenn es nicht gestattet sei, Apostel zu Partheihäuptern zu machen, noch weniger andere unbedeutende Männer dazu erhoben werden dürften [2]). Diese Deutung hat 4, 6, worauf sie gestützt wird, keinen Haltpunkt, da dort der Apostel mit der Bezeichnung des vorausge-

[1]) Estius.

[2]) *Chrysostom.* κατοιγε ουδε περι εαυτου, ουδε περι Πετρου, ουδε περι Απολλω ελεγον, αλλα δεικνυσιν, ὁτι ει τουτοις επερειδεσθαι ου χρη, πολλῳ μαλλον ἑτερους· ὁτι γαρ ουτε περι αυτων ελεγον, προϊων φησι· ταυτα δε μετεσχηματισα λ..... Αλλως δε και ανεπαχθετερον ποιει τον λογον, ουκ ονομαστι μεμνημενος των διατεμνοντων την εκκλησιαν, αλλ' ὡσπερ τισι προσωποις ταις των αποστολων προσηγοριαις κρυπτων αυτους. So *Theodoret.*, *Ambrosiast.*, *Oecumen.*, *Theophylact.* mit Neueren, — wogegen schon *Clemens Rom.* ep. I. ad Corinth. c. 47, *Origenes* Homil. IX in Ezech. und *Augustin.* Serm. ad pop. LXXVI. ed. Bened. Paris. 1683. T. V. p. 415, sich an die aufgeführten Namen selbst halten.

henden Abſchnittes als μετασχηματισμος die Beziehung auf ſich und Apollos keineswegs ausſchließt (ſ. die Erklärung), und es ſteht ihr direct entgegen, daß hier die Partheiangehörigen ſelbſtredend eingeführt ſind. Die drei erſten Bekenntniſſe werden mit den Partt. μεν — δε — δε einander entgegengeſtellt, und conſtatiren alſo unzweifelhaft drei weſentlich verſchiedene, einander entgegenſtehende Partheien. Das letzte Glied: εγω δε Χριστου, deſſen Echtheit mit Unrecht angegriffen wurde [1]), reiht ſich den zwei vorausgehenden in gleicher grammatiſcher Form an; es drückt demnach einen entſprechenden Gegenſatz aus und iſt wieder von einem beſondern Partheibekenntniſſe zu verſtehen, ſo daß zu den drei Partheien eine von dieſen charakteriſtiſch verſchiedene vierte hinzukommt. Man thut dem Texte Gewalt an, wenn die zwei letzten Bekenntniſſe denſelben Perſonen zugeeignet, und die Pauliner mit den Apollianern ſo verbunden werden, als ob ſie nur Fractionen einer zuſammengehörigen Parthei wären [2]). Noch weniger ſtatthaft iſt es, die Partheien dadurch auf drei zu reduciren, daß entweder angenommen wird: mit εγω δε Χριστου bezeichne der Apoſtel im Gegenſatze zu den Paulinern, Apollianern und Petrinern die wahren, allem Partheiweſen abholden Chriſten in der Gemeinde [3]) — oder: es ſeien die betreffenden Worte eine den vorher erwähnten drei Partheien gemeinſame Aeußerung, wonach zwar Alle hätten Chriſto angehören wollen, aber darüber geſtritten würde, durch welchen Lehrer als Verkündiger des ächten Evangeliums die Gemeinſchaft mit Chriſtus am beſten vermittelt werde [4]). Dieſe beiden Auffaſſungen von εγω

[1]) Zach. Pierce in ſeiner Epist. altera de nova edit. N. T. a Bentlejo olim tentata.

[2]) Baur a. a. O., Billroth.

[3]) *Chrysostom.* τινος δε ενεκεν προσεθηκεν, εγω δε Χριστου; ει γαρ οι ανθρωποις προσνεμοντες εαυτους ημαρτανον, ουδε που και τω Χριστω εαυτους ανατιθεντες· αλλ' ου τουτους ενεκαλει, ὁτι τον Χριστον εαυτοις επεφημιζον, αλλ' ὁτι μη παντες μονον. Er fügt hinzu: οιμαι δε αυτον και οικοθεν αυτο προσιεθεικεναι βουλομενον βαρυτερον το εγκλημα ποιησαι και δειξαι, ουτω και τον Χριστον εις μερος δοθεντα εν, ει και μη ουτως εποιουν τουτο εκεινοι. Ihm folgen ganz *Theophylact.* und *Oecumen.*, und in der Hauptſache ſtimmen ihm auch *Theodoret.*, *Augustin.* l. l. und *Ambrosiast.* zu, unter den Neueren Eichhorn Einleitung III. S. 107. Pott Prolegg. p. 31 sqq. Schott Isag. p. 233 u. A.

[4]) Räbiger a. a. O. S. 48: „Zu Chriſto bekannten ſich zwar Alle, aber der Streit beſtand eben darin, daß ſie die Theilnahme an Chriſto von verſchiedenen Lehrern abhängig machten, daß die Einen meinten, ſie hätten, inſofern ſie gerade dieſem Lehrer angehörten, den echten, wahren, einen beſſern Chriſtus, als die Anderen, welche wiederum jenen gegenüber mit Rückſicht auf ihre Lehrer daſſelbe behaupteten."

δε Χριστου sind exegetisch schlechthin unmöglich, und wenn zwar bezüglich der letztern anzuerkennen ist, daß die an menschliche Autoritäten sich haltenden Partheien auch Christo angehören wollten, wie es ja bei Gliedern einer christlichen Gemeinde nicht anders denkbar ist, so ist ihnen doch dieses Verhältniß unter dem Eifer des Partheistrebens in den Hintergrund getreten. Die Nichtannahme einer Christusparthei hat darin nur eine scheinbare Stütze, daß die Polemik V. 13 in der zweiten und dritten Frage bloß die anderen Partheien angeht, und daß der Apostel 3, 23 mit dem Ausdrucke Χριστου ειναι das allgemeine Verhältniß der Christen bezeichnet; dort trifft dagegen die erste Frage jede Art von Partheiungen, und an der andern Stelle wird eben das Χριστου ειναι der Prätension, auf eigene Weise Christo anzugehören, vgl. 2 Kor. 10, 7, im rechten Sinne entgegengestellt. Die Charakteristik aller vier Partheien s. Einleitung §. 2.

V. 13. Der Apostel läßt seinen Unwillen über das Partheiwesen in drei affectvollen Fragen hervortreten. Es ist nämlich auch der erste Satz: μεμερισται ὁ Χριστος als Frage und nicht assertorisch [1]) zu fassen, und zwar analog den nachstehenden Fragen als negative; für die Auslassung von μη [2]) vgl. 2 Cor. 3, 1. 1 Cor. 9, 11. Gal. 3, 21. Χριστος ist aber weder nach 12, 12 der mystische Leib Christi, die Kirche [3]), noch seine Lehre, das Evangelium (vgl. 2 Kor. 12, 14. Gal. 1, 6. 7) [4]), noch seine Herrschaft und Macht [5]), — sondern der persönliche Christus, als das Fundament der Kirche und jeder einzelnen Gemeinde. Der Sinn ist: Ist denn, wie die Gemeinde, auch Christus selbst in Theile gespalten? Kann aber, was in der Frage als Antwort liegt, Christus nicht getheilt sein, ist und bleibt er eine ungetrennte und untheilbare Einheit, so darf und kann auch die Gemeinde nicht getheilt sein, sondern Alle müssen in ihm ihren Vereinignngspunkt finden und sich zu einem einigen Körper gestalten. Diese Frage tritt also dem Partheiwesen im Ganzen entgegen, während die fol-

[1]) So Einige bei *Theodoret.*, unter den Neueren Lachmann, Kniewel und Meyer.

[2]) Mehrere codd. minuscc. setzen es hinzu.

[3]) *Chrysostom.*, die gedachten Ausleger bei *Theodoret.*, Estius, Olshausen.

[4]) Grotius, Rosenmüller, Bolten u. A.

[5]) *Theodoret.* ὁ δε λεγει τοιουτον εστιν· μη κοινωνους εχει της δεσποτειας και της εξουσιας ὁ Χριστος, και δια τουτο διηρηται, και οἱ μεν εξ αυτου καλεισθε, οἱ δε εκ του δεινος και του δεινος.

genden in Beziehung auf die Pauliner, Apollianer und Petriner insbesondere zeigen sollen, wie thöricht und widersinnig es sei, menschliche Autoritäten an die Spitze zu stellen und sich nach ihnen zu benennen. Die indirecte Argumentation ist klar und schlagend: was der Apostel von sich und unter Einem auch von den anderen Lehrern fragend negirt, gilt nur von Christus und seinem Namen; es begründet aber für Christus das ausschließliche Recht, das Haupt der Gemeinde zu sein, und für diese die Pflicht, ihn allein als solches anzuerkennen. Weder Paulus, noch Apollos, noch Petrus, sondern nur Christus ist für die Gemeinde gestorben, wodurch er sie sich als Eigenthum erworben, vgl. Apg. 20, 28. Tit. 2, 14, und Alle sind anf den Namen Christi getauft, d. i. sie haben die Taufe unter dem Versprechen und mit der Verpflichtung erhalten, ihn zu bekennen und ihm zu dienen, vgl. Matth. 28, 19. Apg. 19, 27. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27.

V. 14—16. Die letzte Frage erregt bei dem Apostel den Gedanken, daß die Selbstverrichtung der Taufe etwa das Mißverständniß oder die absichtliche Mißdeutung hätte herbeiführen können, als ob er sie auf seinen Namen, zum Bekenntnisse seiner Person, ertheilt; darum dankt er Gott, daß er nur sehr Wenige unter ihnen getauft und so zur Bildung einer paulinischen Parthei selbst keinen Anlaß gegeben habe. Χρισπος ist der korinthische Synagogenvorsteher dieses Namens, Apg. 18, 8, der mit seiner ganzen Familie von Paulus bekehrt wurde, und der mitgenannte Γαϊος ist identisch mit dem Cajus Röm. 16, 23, bei welchem der Apostel während seines spätern Aufenthaltes in Korinth wohnte. Noch erinnert er sich der Familie des Στεφανας, die er V. 16 zur Ergänzung seiner Angabe nachträglich erwähnt, um seinen Gegnern nicht eine Einsprache offen zu lassen; über Stephanus s. 16, 15. 17. Zu τινα αλλον ist nach dem Contexte εξ ὑμων zu ergänzen; anderwärts mag Paulus noch Mehrere getauft haben.

Indem der Apostel sofort sein Verhalten in Ansehung der Taufe auf den Zweck seiner Sendung zurückführt, so macht er damit den Uebergang zur Rechtfertigung des einfachen evangelischen Vortrages gegen die Apollianer, welche bis 3, 4 fortläuft.

V. 17. Der eigentliche Zweck seiner Sendung ist nach den bestimmten Worten Christi Apg. 9, 15. 22, 15. 26, 16—18 die

evangelische Predigt, nicht die Verrichtung der Taufe, und dieses Bewußtsein spricht Paulus in positiver Beziehung bei jeder Gelegenheit aus, vgl. Röm. 1, 1. Eph. 3, 8. Kol. 2, 28. 1 Thess. 2, 4. 1 Tim. 1, 11. 2 Tim. 1, 1. Tit. 1, 1. Seine Sendung zur Verkündigung des Evangeliums involvirt jedoch die Ermächtigung zur Taufe, und selbst die Verpflichtung, im nöthigen Falle sie wirklich zu verrichten, so daß hier in dem Satze *ου γαρ απεστειλε με λ.* die Negation nicht eine absolute Verneinung ausdrückt, vgl. Matth. 9, 13 [1]). Der apostolische Beruf Pauli entspricht nämlich in diesem Betracht dem der übrigen Apostel, deren Sendungsauftrag Matth. 28, 19 die Taufe mitbegreift. Hinwiederum ist aber auch in diesem Auftrage das Lehren die Hauptsache, vgl. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47 f. Apg. 1, 8, und die Altapostel haben selbst die Verrichtung der Taufe nicht als eine allgemeine persönliche Verpflichtung angesehen, vielmehr ist aus Apg. 8, 12. 10, 48 zu entnehmen, daß sie in der Regel sie durch ihre Amtsgehülfen ertheilen ließen. Dadurch kommt die Taufe an und für sich nicht niederer zu stehen als die Predigt des Evangeliums, sondern es ist diese den Aposteln darum als der Haupttheil ihres Berufes aufgetragen, weil dazu eine höhere geistige Befähigung erforderlich ist, während die Taufhandlung solcher nicht bedarf und doch wegen der Menge der Täuflinge viele Zeit in Anspruch nimmt. — Die Sendung zur evangelischen Predigt erhält eine negative Bestimmung, welche mit ihrem negativen Zweckſatze die Apologie und Polemik gegen die Apollianer eröffnet. Gewöhnlich wird *ουκ εν σοφιᾳ λογου* eng mit dem vorausgehenden *ευαγγελιζεσθαι* verbunden, wofür aber statt *ου* nothwendig *μη* erforderlich wäre; es gehört dieses *ου* mit antithetischer Anknüpfung zu *απεστειλε*, und zu *εν σοφ. λογ.* ist *ευαγγελιζεσθαι* in Gedanken zu wiederholen: Nicht (aber hat er mich gesandt), in Weisheit der Rede (dies zu thun, zu predigen), vgl. 5, 10. In *σοφια λογου*, verschieden von *λογος σοφιας* 12, 8, ist *λογου* nicht genit. qualitat. s. explicat., wonach damit Wortweisheit im Sinne von Scheinweisheit bezeichnet sein soll [2]); viel-

[1]) *Chrysostom.* faßt sie im strengen Sinne auf: *και τινος ἑνεκεν μη αποσταλεις βαπτιζειν εβαπτισεν; ου μαχομενος τῳ αποστειλαντι, αλλ' εκ περ ουσιας τουτο ποιων.* Ebenso *Theophylact.*, unter den Neueren Bengel, Meyer, Billroth und Winer Gramm. §. 59, 7.

[2]) Olshausen.

mehr ist der Genitiv das Hauptwort und σοφια hat adjectivische Bedeutung, das Ganze also = λογος σοφος, nur daß mit der Substantivverbindung der Begriff der Weisheit stärker hervorgehoben wird, und λογος heißt Rede, Vortrag. Die Weisheit, welche vom evangelischen Vortrage ausgeschlossen werden soll, ist die Welt- oder Menschenweisheit V. 20 und 2, 5. 6; der Apostel hat vornehmlich die hellenische im Auge, vgl. V. 22, doch wird nach V. 20 die jüdisch-pharisäische mitbegriffen. Aber diese Weisheit ist nicht bloß formell von der philosophischen Lehrmethode und rhetorischen Kunst, vgl. 2, 4. 13, zu verstehen, [1]) sondern auch und zwar zunächst im materiellen Sinne von dem Inhalte, den Lehren und Lehransichten der menschlichen Philosophie, wie aus dem Gegensatze der Gottesweisheit V. 21. 24. 30. 2, 6. 7, und aus der Unterscheidung von λογος und σοφια 2, 1 erhellt. Wenn nun die Gegner, mit denen es der Apostel hier zu thun hat, die Apollianer, seinen evangelischen Vorträgen nicht allein die kunstlose Form, sondern auch den Mangel an philosophischem Gehalt zum Vorwurfe machten, so muß von ihren Lehrern, von denjenigen nämlich, welche sich nach dem Weggange des Apollos als Partheiführer aufwarfen, vorausgesetzt werden, daß sie selbst philosophische Ansichten mit den christlichen Lehren verbanden, die letzteren jenen gemäß auffaßten und deuteten, wodurch das Evangelium entstellt wurde. Eine solche Entstellung der christlichen Doctrin ist gerade in Ansehung des Todes Christi anzunehmen, den der Apostel im Zweckſatze: ινα μη κενωθη λ. und im weitern Verlaufe als die Hauptthatsache des Erlösungswerkes und als den Mittelpunkt der evangelischen Predigt hervorhebt. Σταυρος per meton. = θανατος σταυρου (Philipp. 2, 18), vgl. V. 23. 2, 2; es ist das objective Factum des Todes gemeint, nicht nach V. 18 der λογος του σταυρου s. του θανατου στρ.; [2]) der Apostel konnte dort von der objectiven Thatsache unmittelbar auf die Predigt von derselben übergehen, und diese an die Stelle von jener setzen, weil sich die Wirkungen des Todes Christi in und mittelst der Predigt erweisen. Das Verb. κενουσθαι bezieht sich auf die V. 18 der Predigt und unter Einem auch ihrer objectiven Thatsache zugeschriebenen δυναμις; der Sinn ist

---

[1]) So *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, *Oecumen.*, *Ambrosiast.*, unter den Neueren Heydenreich, Pott, Rückert, Meyer u. A.

[2]) Im letztern Sinne *Theodoret.*, *Theophylact.*, und viele Neuere.

also: damit der Kreuzestod nicht seiner Kraft und Wirksamkeit entäußert werde. Die nähere Erklärung darüber zum folgend. Vs.

V. 18. Der Zusammenhang mit V. 17 legt den Nachdruck auf das, was von der Predigt des Kreuzes im zweiten Gliede gesagt ist, nämlich: daß sie denen, welche das Heil erlangen, eine Kraft Gottes sei, d. i. sich als eine solche thatsächlich an ihnen beweise und ihnen als solche zum Bewußtsein komme. Diesem Bewußtsein wird im ersten Gliede das Urtheil der Ungläubigen entgegengestellt. Die σωζομενοι und απολλυμενοι sind die πιστευοντες und απιστοι s. απειθουντες, die nach den Folgen des Glaubens und Unglaubens bezeichnet werden, vgl. Joh. 3, 18. 2 Thess. 2, 10. Das Part. praes. drückt die Gewißheit, das sichere Eintreten dieser Folgen aus [1]), welche in der Zukunft liegen, denn απολλυσθαι ist von dem ewigen Verderben zu verstehen, und σωζεσθαι von der Rettung aus diesem Uebel und von der Einsetzung in den jenseitigen Zustand der Herrlichkeit und Seligkeit, vgl. Röm. 2, 12. 5, 9. 10. 8, 24. Joh. 3, 15. 16 a. Diese Gewißheit ist hier, wie auch in den parall. Stt. 2 Kor. 2, 15. 4, 3. 2 Thess. 2, 10 nicht auf die göttliche Vorausbestimmung, Prädestination, zurückzuführen nach Röm 8, 19 f. Apg. 13, 48 a., an welche zu denken der Contert keinen Anlaß gibt, sondern unmittelbar auf den subjectiven Grund des Glaubens und Unglaubens. Mit μωρια, Thorheit, thörichte Sache, verbindet sich zugleich die Vorstellung der Schwäche, der Kraft- und Erfolglosigkeit, so wie mit δυναμις die der Weisheit, vgl. V. 23—25, wodurch ein adäquater Gegensatz entsteht. Der Ausdruck δυναμις ist zu premiren im Sinne von mächtig wirkender Kraft, und δυν. θεου, eine Kraft Gottes, heißt die Predigt vom Kreuze, vgl. Röm. 1, 16, inwieferne Gott sowohl ihre objective Thatsache, als auch sie selbst veranstaltet hat, und sie als Mittel seiner Wirksamkeit gebraucht. Die von dem Apostel der Predigt zugeschriebene Machtwirkung besteht nach dem logischen Zusammenhange von V. 18 und 19 f. einmal darin, daß sie in den Augen derjenigen, die sie mit Glauben aufnehmen, die Menschenweisheit zu Nichte macht, indem sie ihnen deren Werth- und Zwecklosigkeit zum Bewußtsein bringt. Dies ist nach V. 21 vgl. V. 30 dadurch ermittelt, daß sie die Gläubigen,

[1]) Vgl. Wilke Neutestl. Rhetorik, S. 49.

denen sie sich so als die einzig wahre Weisheit kund gibt, durch Zueignung der Gerechtigkeit und Heiligkeit zum ewigen Leben befähigt, und diese ethische Machtäußerung ist in der Bezeichnung der Predigt als δυναμις θεου mitzubegreifen, in Uebereinstimmung mit Röm. 1, 16, wo der gleichen Prädicirung des Evangeliums die Finalbestimmung beigefügt ist: εις σωτηριαν παντι τω πιστευοντι. Die Machtwirkung der Predigt erhält aber V. 27 ff. noch die weitere Ausdehnung, daß sie mittelst dieses ethischen Effectes im Urtheile der Gläubigen auch alle Größe und alles Ansehen in der ungläubigen Welt, alle Hoheit, welche mit dem Reiche Gottes in keiner Beziehung steht, bedeutungslos macht. Und ihre Machtäußerung ist weiter auf den Glauben selbst zu beziehen, inwieferne sie nach 2, 4 f., geleitet und belebt von dem hl. Geiste, vermöge dieser göttlichen Inspiration ohne Beihülfe menschlicher Kunstfertigkeit, den Glauben zu begründen und zu befestigen vermag. Wenn aber die Lehre vom Kreuze durch Einmischung und Anwendung menschlicher Ansichten entstellt wird, so hat sie, als ein gefälschtes, unwahres Evangelium, nicht mehr eine erlösende Kraft, und so wird in Ansehung derjenigen, denen eine solche Doctrin mitgetheilt wird, auch dem Tode Christi seine erlösende Wirksamkeit entzogen; damit verliert die Predigt mit ihrer objectiven Thatsache zugleich die durch die heilbringende Wirksamkeit ermittelte Kraft, die Menschenweisheit und weltliche Hoheit zu Nichte zu machen, V. 17.

V. 19. 20. Das Citat V. 19 knüpft sich nicht an ουκ εν σοφια λογου V. 17, als ob der Apostel ein Schriftzeugniß dafür beibringen wollte, daß Menschenweisheit von dem Vortrage der Heilslehre auszuschließen sei, — sondern an die zunächst vorangehende Bezeichnung der Predigt als δυναμις θεου, und soll zeigen, daß sie als eine solche schon im A. T. angekündigt sei. Die citirte Stelle ist Jes. 29, 14 nach dem Texte der LXX, nur daß im zweiten Satze ihr κρυψω mit αθετησω vertauscht ist. Sie bezieht sich nach ihrem historischen Sinne auf ein Strafgericht, durch welches Gott die Pläne und Absichten der Führer des jüdischen Volkes, die sich weise dünken, vereiteln, und so ihre Weisheit als nichtig und erfolglos darstellen werde. Nach typischer Anschauung deutet aber Paulus die Schriftworte auf die Vernichtung der Menschenweisheit durch die von Gott veranstaltete Predigt vom Kreuze. — V. 20. In triumphirender Rede spricht nun der Apostel aus, daß die von der Schrift vorausverkündete Wirksamkeit der evangelischen

Predigt bereits thatsächlich eingetroffen sei. Zur Form der Rede vgl. Röm. 3, 27. Gal. 4, 15. Bei den drei ersten Fragen scheint ihm Jes. 33, 18 vorzuschweben; ihr Sinn wird durch die letzte Frage erklärt: Alle Weisen ꝛc. haben ihre Geltung verloren, sie existiren nicht mehr als solche in den Augen der Gläubigen; denn Gott hat ihre Weisheit als Thorheit zu erkennen gegeben. Von den drei Ausdrücken σοφος, γραμματευς und συζητητης, zu welchen allen του αιωνος τουτου als bestimmender Zusatz gehört, verstehen die Ausleger den mittleren fast durchgängig von den jüdischen Gelehrten, was allein dem neutestamentlichen Sprachgebrauche angemessen ist. Hiermit wird dann meistens σοφος auf die hellenischen Philosophen bezogen, und συζητητης, disputator (vgl. συζητειν, Mark. 8, 11. 9, 14. Apg. 6, 9. συζητησις Apg. 15, 7. 28, 29), soll den gewandten Dialektiker ohne Unterschied der Nationalität bezeichnen [1]). Während aber jene Auffassung von σοφος zwar durch V. 22 begünstigt wird, so scheint dagegen, da in der letzten Frage σοφια του κοσμου alle Menschenweisheit umfaßt, der unmittelbare Contert zu fordern, σοφος als generellen Begriff zu fassen und ihm γραμματευς und συζητητης unterzuordnen; letzteres paßt sehr gut zur Bezeichnung der griechischen Sophisten, und mit dieser Beziehung coordinirt es sich als Theilungsglied von σοφος dem andern Ausdrucke [2]). Ganz verfehlt ist es, wenn Einige γραμματευς im Sinne von γραμματικος von den Grammatikern und Geschichtsforschern verstehen, und indem sie του αιωνος τουτου nur mit συζητητης verbinden, und zwar als Objectsgenitiv oder = περι του αιων. τουτ., wobei συζητ. in der Bedeutung Forscher genommen wird (analog dem Gebrauche von συζητειν Marc. 1, 27. 9, 10. Luc. 22, 23, und ζητειν Joh. 16, 19), in diesem Gliede die Naturforscher oder Naturphilosophen bezeichnet finden, denen gegenüber σοφος auf die Moralphilosophen bezogen werden soll. Der Ausdruck ὁ αιων ουτος ist wie der entgegenstehende αιων ὁ μελλων (auch ὁ νυν αιων und εκεινος, ὁ ερχομενος) Nachbildung des hebr. הָעוֹלָם הַזֶּה und הָעוֹלָם הַבָּא, womit die Juden die vormessianische und die mit der Erscheinung des Messias beginnende Periode bezeichneten [3]). Aber der αιων ὁ μελλων

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theoeoret.*, *Theophylact.*, *Oecumen.*, Estius, Flatt, Billroth u. A.

[2]) So Pott, Meyer, de Wette.

[3]) Vgl. *Lightfoot* und Wetstein zu Matth. 12, 32.

ist im N. T., nachdem der Messias erschienen, die Zeitperiode, welche mit der zweiten Ankunft, der sogen. Paruſie, ihren Anfang nimmt, wo erst die von der jüdischen Theologie mit seiner ersten Erscheinung verbundenen großen Vorgänge, die Auferstehung der Todten und das Weltgericht, erwartet werden und das ewige Reich des Messias beginnen soll, vgl. Marc. 10, 30 mit Matth. 19, 28 f., und in diesem Gegensatze ist ὁ αιων ουτος die ganze gegenwärtige Weltperiode bis zur Eröffnung des ewigen Reiches Christi, vgl. Matth. 22, 32. Luc. 20, 34 f. Eph. 1, 21. Sonst schließt sich aber der letztere Ausdruck auch wieder an den Begriff des jüdischen הָעוֹלָם הַזֶּה als Bezeichnung der vormessianischen Periode in der Weise an, daß diese als eine neben der messianischen einherlaufende gedacht wird, inwieferne nämlich diejenigen, welche außerhalb des Christenthums stehen, sich gleichsam noch in der vormessianischen Periode befinden, so an unserer Stelle und 2, 8. 3, 18. Eph. 2, 2. Luc. 16, 8; damit hängt der metonym. Gebrauch von der ungläubigen und von Gott abgewandten Menschenwelt zusammen, die gewöhnlich mit ὁ κοσμος, ὁ κοσμος ουτος bezeichnet wird, vgl. 2, 6. 2 Kor. 4, 4. Röm. 12, 2. Der σοφος λ. του αιωνος τουτου ist also der Weise ꝛc., welcher der vormessianischen Periode, oder der noch ungläubigen Welt angehört, wie nachher seine Weisheit σοφια του κοσμου heißt; diese Weisheit hat auch nur einen menschlichen Ursprung, wonach sie 2, 5. 13 σοφ. ανθρωπων und ανθρωπινη heißt, im Gegensatze zur σοφια του θεου. Das nach του κοσμου gewöhnlich beigefügte, aber bei ansehnlichen Zeugen [1]) fehlende τουτου scheint ein Zusatz aus dem Vorhergehenden oder aus 3, 19 zu sein; die Bedeutung bleibt aber mit und ohne dieses Pron. dieselbe. Μωραινειν, thöricht machen, hier als thöricht darthun; Gott bewirkte, daß die σοφ. τ. κοσμου als μωρια, Thorheit, erkannt wurde; der Ausdruck ist mit Beziehung auf das Urtheil der Weltweisen über die Predigt des Kreuzes V. 18, vgl. V. 21, 23 gebraucht.

V. 21. Es folgt die Erklärung, wie Gott durch die Predigt vom Kreuze die Weisheit der Welt als Thorheit aufgedeckt habe (vgl. V. 18), mit Angabe des Grundes, warum er den von ihm eingeschlagenen Weg gewählt. Der Gedanke, daß die Welt, δια

[1]) AC*D* *Clem. Alex. Cyrill. Alex. Didym.* al., denen Lachmann, Tischend., Rückert, Meyer und de Wette folgen.

της σοφιας, mittelſt ihrer Weisheit, Gott nicht erkannt, ſchließt nach dem Contexte ſtillſchweigend die Steigerung ein, daß ſolche ihr ſogar ein Hinderniß der Gotteserkenntniß geworden. Σοφια του θεου wird hier meiſtens von der Weisheit Gottes verſtanden, welche in der Schöpfung niedergelegt iſt und in ihr ſich manifeſtirt nach Röm. 1, 19 f.,[1]) womit Einige, weil κοσμος nach V. 20 und 22 auch die Juden begreift, die im A. T. geoffenbarte Gottesweisheit zuſammenfaſſen.[2]) Dieſer Deutung in beider Weiſe ſteht jedoch entgegen, daß nachher der gleiche Ausdruck nur in Beziehung auf den Erlöſungsplan gebraucht iſt, vgl. V. 24. 30. 2, 7, und indem ſofort die μωρια του κηρυγματος, die von den Weiſen für Thorheit gehaltene Predigt vom Kreuze, ſich der σοφια του θεου entgegenſtellen würde, ſo ergäbe ſich der dogmatiſch unrichtige Gedanke: daß Gott dieſe Predigt, beziehungsweiſe den Tod Chriſti, darum veranſtaltet habe, weil die Menſchen mit ihrer vermeintlichen Weisheit dort nicht zur Erkenntniß Seiner gekommen. Gewiß denkt Paulus auch hier an den Erlöſungsplan,[3]) wonach das von der Welt ausgeſagte Nichterkennen Gottes den Sinn erhält: daß ſie die in dieſem Plane ſich manifeſtirende Weisheit Gottes nicht erkannt und begriffen. Nun fällt im Nachſatze der Hauptnachdruck auf das an das Ende geſtellte τους πιστευοντας, worin ein Gegenſatz zu κοσμος = σοφοι του κοσμ. und auch zu ουκ εγνω liegt, inwieferne die Gläubigen als ſolche gedacht ſind, die der Menſchenweisheit entbehren, vgl. V. 25 u. Matth. 5, 3, die in demüthiger Anerkennung ihrer geiſtigen Armuth und zugleich des Mangels an Gerechtigkeit und Heiligkeit die Offenbarung Gottes willig aufnehmen, ohne ſie nach dem Maßſtabe eigener Anſichten prüfen zu wollen. Solchen hat Gott das Heil beſtimmt mit Ausſchluß des κοσμος, welcher den göttlichen Heilsrathſchluß oder die Predigt vom Kreuze, die ihm nach dem Maßſtabe eigener Weisheit als Thorheit erſcheint, ungläubig verworfen.

V. 22—24. Επειδη V. 22 führt nicht eine Erläuterung von δια της μωριας s. κηρυγμ. V. 21 ein, wonach auch ἡμεις δε V. 23 von dieſem επειδη abhängen ſoll,[4]) ſondern ſteht parallel mit der gleichen Conjunct. V. 21; doch bildet es nicht einen Vorder-

[1]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, und mit ihnen viele Neuere.
[2]) Meyer, de Wette.
[3]) Mosheim, Heydenreich.
[4]) Rückert, de Wette.

satz zu V. 23,[1]) womit sich dort das antithetische δε nicht verträgt, sondern bringt einen zweiten Vordersatz zur Apodosis von V. 21 nach,[2]) worauf die Rede in antithetischer Form fortläuft. Es wird weiter ausgeführt, worauf der Heilsausschluß des κοσμος, der aus Heiden und Juden besteht, oder der diesen Verlust bedingende Unglaube beruhe, mit wiederholter Entgegenstellung des Urtheils der Ungläubigen und Gläubigen über die evangelische Predigt oder den Gegenstand derselben. Statt der rec. σημειον ist nach überwiegenden Zeugen[3]) der Plur. σημεια aufzunehmen. Die σημεια sind Wunder nach dem gewöhnlichen Begriffe, außerordentliche Thaten, in denen sich eine übermenschliche, göttliche Kraft kund gibt. Es sind aber damit nicht Wunderwerke gemeint, welche die Apostel zur Beglaubigung ihrer Predigt verrichten sollten,[4]) sondern Wunder Jesu, und diese Wunderforderung bezeichnet die Geistesrichtung der Juden überhaupt, die ebensowohl den jüdischen Zeitgenossen Jesu angehört, welche von ihm selbst die Wunder verlangten, vgl. Joh. 4, 48, als auch den Juden des apostolischen Zeitalters, welche sie in der evangelischen Predigt von Jesus vernehmen wollten. Es ist eine Forderung, welche durch die Zahl und Beschaffenheit der von dem Herrn thatsächlich verrichteten und von den Aposteln verkündeten Wunder nicht befriedigt wird, und also auf noch mehrere und andere Zeichen geht, und sie ist in Verbindung zu denken mit der gewöhnlichen politischen Vorstellung der Juden von dem Messias, wonach sie in ihm einen mächtigen irdischen König erwarteten, der das Davidische Reich wieder herstellen und durch Wunderthätigkeit sich dazu die Bahn brechen sollte, vgl. Joh. 7, 3, womit V. 23 in einen passenden Gegensatz tritt. Die rec. σημειον wird theils mit der besondern Beziehung auf die Forderung der Juden Matth. 16, 1 parallel. gedeutet, wo ein Zeichen vom Himmel verlangt wird,[5]) wozu sich aber die allgemeine Satzform mit dem Präsens des Verbums gar nicht eignet, oder im persönlichen Sinne von einer ausgezeichneten Persönlichkeit, von einem mit Macht und Glanz her-

---

[1]) Meyer.
[2]) Billroth.
[3]) ABCDEFG codd. minuscc. Syr. utr. Erp. Copt. It. Vulg. *Clemens Alex.*, *Chrysostom.*, *Athanas.* al.; — aufgenommen von Griesbach, Tischend., Scholz, Lachmann und Reiche, wogegen Meyer, de Wette und Olshausen die rec. beibehalten.
[4]) *Athanasius* quaest. 97, *Chrysostom.*, *Oecumen.* und *Theophylact.*
[5]) Wetstein, Wolf, Paulus u. A.

vorragenden Könige, [1]) was dem Sprachgebrauch zuwiderläuft. Neben *Ιουδαιοι* ist *Ἑλληνες* im N. T. gewöhnlich = *εθνη*, allgemeine Bezeichnung der Nichtjuden, der Heiden, vgl. V. 24. 10, 32. 12, 13. Röm. 1, 16. 2, 9. 10, 3, 9. 30 a., welche den Juden darum geläufig geworden, weil die sie umgebenden Heiden meistens griechisch sprachen; aber von den Heiden hat der Apostel hier die Griechen doch insbesondere im Auge, wogegen sogleich darauf V. 24 vgl. V. 23 wieder die allgemeine Beziehung eintritt. Die von den Hellenen geforderte *σοφια* ist philosophische Lehre im materiellen Sinne, die sich aber auch in gelehrte Formen kleiden soll; sie machen an das Christenthum die Anforderung, daß es eine ihren Philosophemen verwandte Doctrin darbiete, und verlangen zugleich eine sublime und in gewandter Rede sich bewegende Darstellungsweise. — V. 23. Die apostolische Predigt verkündet aber nicht einen durch glänzende Wunder auf den Thron erhobenen irdischen König, nicht philosophische Lehrsätze mit kunstgerechter Behandlung, sondern ihr Gegenstand ist der gekreuzigte Christus, der nun den Juden ein *σκανδαλον*, den Heiden *μωρια* ist. Der Plur. *ἡμεις* nicht rhetorisch für den Sing., sondern von allen Aposteln, vgl. 4, 9. *Σκανδαλον*, das, woran man anstößt und zum Falle gebracht wird, vgl. *πετρα σκανδαλου* Röm. 9, 33, — ist im uneigentlichen Sinne auf Christus angewendet, inwieferne sein Kreuzestod den messianischen Ansichten und Erwartungen der Juden entgegen war, ihnen zum Aergerniß wurde, und so Unglauben, den geistigen Fall, nach sich zog, vgl. 5, 11. 1 Petr. 2, 6. 8. Joh. 12, 34. Statt der rec. *Ἑλλησι* ist hier nach den besten Zeugen [2]) *εθνεσι* zu lesen; jene LA. ist eine Conformation mit V. 22 und 24. *Μωρια*, V. 18 und 21 von der evangelischen Predigt, bezieht sich jetzt auf den Gegenstand derselben, wie auch die Beziehung von *δυναμις* V. 17. 18. und 24 wechselt; die ungläubigen Hellenen können in dem Kreuzestode Christi nicht einen weisen Plan Gottes und das Mittel zum Heile des Menschengeschlechtes erkennen, es widerstrebt ihren Vorstellungen, davon einen solchen Erfolg zu erwarten. — V. 24. *Αυτοις* weist auf *σωζομενοις* V. 18 zurück, und *τοις κλητοις* = *πιστευουσι* vgl. V. 2 ist Apposition [3]):

[1]) Schulz, Valkenar, Pott u. A.

[2]) ABC*DEFGI minuscc. Syrr. Arr. Copt. Vulg. It. *Origen.*, *Athanas.* *Euseb.* al.; — von Griesbach, Scholz, Lachmann, Tischend. und Reiche aufgenommen.

[3]) Meyer.

Ihnen aber, den Berufenen — predigen wir Christus den Gekreuzigten als Gottes Kraft und Gottes Weisheit, d. i. der ihnen gepredigte Kreuzestod Christi, welcher jenen als etwas Thörichtes und Erfolgloses gilt, kommt denselben als eine Thatsache zum Bewußtsein, in der sich ein weiser Rathschluß Gottes realisirt hat und woran sich mächtige Wirkungen Gottes knüpfen.

V. 25. Ein allgemeiner Satz zur Bekräftigung der dem Kreuzestode zugeschriebenen Bedeutung. *Το μωρον — το ασθενες του θεου*, das Thörichte und Schwache Gottes, ist nicht nach V. 25 ff. von den ungelehrten und schwachen Werkzeugen Gottes [1]) zu verstehen, sondern von göttlichen Rathschlüssen und Veranstaltungen, wie sie kurzsichtigen und befangenen Menschen erscheinen, wie vorher *μωρια* das Urtheil der Ungläubigen über den in diesem allgemeinen Satze mitbegriffenen Kreuzestod und über die evangelische Predigt ausdrückt. Die Vergleichung *των ανθρωπων* für *του σοφου και του ισχυρου* s. *του σοφωτατου και του ισχυροτατου των ανθρ.*, vgl. Matth. 5, 20. Joh. 5, 3, 6. Der Apostel sagt also: Was in dem göttlichen Walten und Wirken den Menschen thöricht und kraftlos scheint, ist weiser und wirksamer als das Höchste ihrer Weisheit und Kraft, — oder als was sie mit ihrer Weisheit aussinnen, und durch ihre Kräfte und Mittel, durch weltliche Stellung und Einfluß, sind und vermögen.

V. 26 ff. Beweis des voranstehenden Satzes aus der eigenen Erfahrung der Leser. Das Erlösungswerk hat sich gerade auch an ihnen, die der Mehrheit nach der menschlichen Weisheit, philosophischen Wissenschaft und Bildung, entbehren und in niedrigen Verhältnissen stehen, als Mittel erwiesen, die Weisen und Mächtigen der Welt zu beschämen und als bedeutungslos erscheinen zu lassen; vgl. z. V. 18. [2]) *Βλεπετε* nicht Indic., sondern Imperat. wie 10, 18. Philipp. 3, 2: sehet hin auf euere *κλησις*, Berufung zum Evangelium, d. i. betrachtet, wie, unter welchen Verhältnissen ihr berufen worden seid, vgl. 7, 20; Beruf im Sinne von vitae genus [3]) kann *κλησις* nicht heißen, auch ist es nicht = *κλητοι* (*βλεπετε υμας τους κλητους*). [4]) Welche Verhältnisse

---

[1]) Wilke Neutestl. Rhetorik, S. 129.

[2]) *Theodoret. δεικνυσι δε τουτο* [*το μυστηρ. του σταυρου*] *και των σοφων και ισχυρων περιγεγενημενον.*

[3]) Bretschneider, Olshausen.

[4]) Estius, Rosenmüller, Pott.

der Apostel im Auge hat, wird im Folgenden negativ und positiv dargestellt. Zu ὅτι οὐ πολλοι σοφοι λ. scheint der Contert die Ergänzung εκλησησαν zu fordern, die gewöhnlich gemacht wird; doch ist diese Suppletion hart, und es eignet sich dazu auch εισι, weil der so sich ergebende Satz auch jetzt noch bei den Lesern zutrifft. Der dem Apostel geläufige Ausdruck κατα σαρκα erhält je nach seiner Verbindung einen verschiedenen Sinn; hier als bestimmender Zusatz von σοφος bezeichnet er nicht den Gegenstand oder die Sphäre der Weisheit, welche sich hiernach auf äußere Gegenstände bezöge (vgl. Philipp. 3, 4), sondern σαρξ ist das von dem göttlichen πνευμα isolirte menschliche Vermögen (vgl. Röm. 4, 1), und so wird also damit die Weisheit als σοφια του κοσμου nach ihrer Quelle, ihrem Ursprunge aus der sich selbst überlassenen, auf sich selbst beschränkten menschlichen Erkenntnißkraft bezeichnet,[1]) vgl. z. B. 20. Δυνατος, mächtig und einflußreich durch Amtsstellung, vgl. Apg. 25, 5; ευγενης, hochgeboren, von edler Abkunft, vgl. Luc. 19, 12. — V. 27 und 28 nimmt die Rede wieder eine allgemeine Wendung, worin aber die Beziehung auf die Korinther eingeschlossen ist; von den wenigen σοφοι, δυνατοι λ., welche die göttliche Auswahl, d. i. die Aufnahme zum Christenthum, mitgetroffen hat, sieht jetzt der Apostel ganz ab, um die Gegensätze zu schärfen. Die in Beziehung auf Personen gebrauchten Neutra bezeichnen diese als Bestandtheile der Welt, und in den einzelnen Ausdrücken wechselt die Vorstellung des Seins und Geltens. — Im dritten Gliede V. 28 wird der Gegensatz von τα αγενη aus noch erweitert und gesteigert mit τα εξουθενουμενα, das Verachtete, vgl. 6, 4, und τα μη οντα, was als gar nicht Existirendes gilt, dem entgegen τα οντα, das κατ' εξοχην Seiende, die σοφοι, δυνατοι τ. ισχυροι und ευγενεις umfaßt; das im gemeinen Texte vor τα μη οντα stehende και ist nach der Autorität der krit. Zeugen zu streichen.[2]) Das καταισχυνειν und καταργειν, Beschämen und Vernichten der Weisen und Hohen, geschieht dadurch, daß an den Ungebildeten und Niedrigen die Werthlosigkeit der weltlichen Weisheit und Hoheit offenbar wird,

---

[1]) Estius, Meyer.

[2]) Es fehlt in AC*D*EFG minuscc. Aeth. *Iren. Tertull.* al.; — von Scholz, Lachmann, Tischend. getilgt.

vgl. z. V. 18. — Der Zweckſatz V. 29 bezieht ſich gleichmäßig auf die Haupt- und Finalſätze von V. 27 und 28: der Endzweck dieſes göttlichen Planes und Waltens iſt: daß kein Menſch vor Gott ſich rühme, eigene Vorzüge und Verdienſte hochmüthig und vermeſſen vor ihm geltend mache. *Μη — πασα σαρξ*, nach dem Hebr. לֹא-כָל-בָּשָׂר, = *ἱνα μηδεις των ανθρωπων*, vgl. Matth. 24, 22. Röm. 3, 20 (Pſ. 143, 2), Gal. 2, 16. Nach überwiegender Zeugenſchaft iſt *ενωπ. του θεου* [1]) ſtatt des recip. *αυτου* zu leſen.

V. 30. 31. Der Urheber der wahren Würde und der wahrhaften Güter iſt Gott, dem die Leſer wie alle Gläubige ohne eigenes Verdienſt ihre Erlöſung zu verdanken haben; daran knüpft der Apoſtel den poſitiven Zweckſatz: daß aller Ruhm nur auf Gott gehen ſoll. Manche Ausleger nehmen *εστε* ſelbſtſtändig mit emphatiſcher Bedeutung von dem höheren Sein, dem neuen Leben der Chriſten und ihren Verhältniſſen zu Gott als ſeine Kinder, [2]) wobei dann *εν Χριστῳ Ιησου* theils = *δια Χρ. Ι.*, theils nach dem buchſtäblichen Sinne von der Bedingung und Grundlage der höhern Exiſtenz aufgefaßt wird. Aber dieſer Gebrauch von *ειναι* wäre bei Paulus ganz ungewöhnlich, wozu ihn das vorausgehende *τα οντα* nicht veranlaſſen konnte, wogegen ihm die Formel *ειναι εν Χριστῳ* im Sinne: in Chriſtus ſein, mit ihm in Gemeinſchaft ſtehen, ihm angehören, geläufig iſt, vgl. 2 Kor. 5, 17. Röm. 8, 1. 16, 7 (hier *γινεσθαι εν Χρ.*). 11. Gal. 1, 22, geläufig iſt. Es iſt auch unſtatthaft, mit *εστε εν Χρ. Ι.* — *δικαιοσυνη τε και ἁγ. λ.* zu verbinden, [3]) was zum Relativſatz gehört. Mit *εν Χρ. Ι. ειναι*, wovon Gott der Urheber iſt, wird die Würde der Gläubigen im Allgemeinen bezeichnet, worauf der Relativſatz die von Gott durch Chriſtus geſchenkten beſonderen Güter hervorhebt und ſo ihre Erlöſung und Auszeichnung näher beſchreibt. Hier verdient die LA. *σοφια ἡμιν* [4]) gegen die

---

[1]) So AC*DEFGI, die meiſten minuscc., Copt. Ar. Slav. It., *Origen. Euseb. Ephraem.* al.; — von Griesb., Scholz, Lachm. und Tiſchenb. aufgenommen.

[2]) *Chrysostom., Theodoret., Theophylact.*, Flatt, Rückert, Billroth u. A.

[3]) Lamb. Bos (Obss. misc. p. 1), Nöſſelt (Opuscc. fasc. 2. p. 135), Clericus, Krauſe.

[4]) Nach ACDE minuscc. Vulg. ms. It. Harl.**, *Origen. Euseb.* al.; B *σοφια ἡμων*, FG *ἡ σοφια ἡμιν*. Den erſteren Autt. folgen Griesb., Lachm. und Tiſchenb.

rec. ἡμιν σοφια und andere Varr. den Vorzug. Christus ist uns geworden σοφια απο θεου, δικαιοσυνη λ. heißt: er ist uns Quelle der göttlichen Weisheit geworden, durch ihn haben wir Gottesweisheit, Gerechtigkeit ꝛc. erlangt; vgl. zur Form der Rede Joh. 11, 25. 1 Joh. 2, 2. Eph. 2, 14. Kol. 4, 11. Diese δικαιοσυνη ist die δικαιοσ. θεου Röm. 1, 17. 3, 21 f.; allein stehend umfaßt das Wort mit der Schuldlosigkeit, welche aus der Nachlassung der Sünden hervorgeht, auch die positive Gerechtigkeit oder Heiligkeit, aber in Verbindung mit ἁγιασμος ist es auf jenes negative Moment zu beschränken, vgl. Eph. 4, 11. Der ἁγιασμος, Heiligung, wird bewirkt, durch die Aufnahme der von Christus geoffenbarten Wahrheit, vgl. Joh. 17, 17. 19, und durch den von ihm gesandten hl. Geist, welcher die Wahrheit in das Leben einführt und das Leben in ihm befestigt, vgl. 6, 11. Röm. 8, 2 ff. Απολυτρωσις ist nicht die Erlösung von Sünden und Schuld, Röm. 3, 24. Hebr. 9, 15, Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18, welche schon in der Rechtfertigung und Heiligung liegt, — nicht die künftige Erlösung von dem Tode und allen diesseitigen Uebeln, Röm. 8, 23. Eph. 4, 30, — sondern die Befreiung von dem göttlichen Strafgerichte oder ewigen Strafe, welcher der Sünder verfallen ist, vgl. Eph. 1, 7. Kol. 1, 14 (wo das nachstehende αφεσιν των παραπτωματων die απολυτρ. nicht erklärt, sondern angibt, wodurch sie vermittelt ist), Gal. 3, 13. Röm. 5, 9. Joh. 3, 18. 19. — V. 31. Das Citat ist Jer. 9, 24, frei nach den LXX, in gleicher Weise wieder 2 Kor. 10, 17. Durch die Beibehaltung der Schriftworte entsteht ein Anakoluth. Καυχασθαι mit εν von dem Gegenstande oder der Beziehung des Ruhmes, vgl. 3, 21. Röm. 2, 17. 5, 3. 11 a.; unter κυριος kann aber nach dem Contexte (ενωπιον του θεου — εξ αυτου V. 29. 30) nur Gott, nicht Christus verstanden werden.

Cap. II. Der Apostel führt jetzt den Lesern V. 1—5 vor, wie er bei ihnen aufgetreten, welche Gemüthsstimmung ihn dabei begleitet, welchen Zweck er im Auge gehabt.

V. 1. 2. Die Rede hängt nicht unmittelbar mit 1, 29—31 zusammen, als ob der Apostel sagen wollte: daß auch er, nach Korinth gekommen gekommen, die dort ausgesprochenen Grundsätze befolgt, [1]) — sondern mit 1, 23, durch Anknüpfung des εγω an

[1]) Meyer, Heydenreich.

ἡμεις.[1]) Er ſpricht hier, wie auch 3, 1 f. und 2 Kor. 1, 19, nur von ſeiner erſten Ankunft und Wirkſamkeit in Korinth; bei dem zweiten, nur im Vorbeigehen gemachten Beſuche, hat er keine Lehrvorträge gehalten, ſondern ſich auf Rügen und Zurechtweiſungen beſchränkt, vgl. 2 Kor. 2, 1. 12. 21. Die Worte: ου καθ' ὑπεροχην — — σοφιας ſind nicht mit ηλθον zu verbinden, ſondern mit dem Partic. καταγγελλων,[2]) denn dieſe Beſtimmung paßt nicht für das Kommen, ſondern nur für die Predigt, vgl. V. 4. Ὑπεροχη λογου η σοφιας = λογος η σοφια ὑπερεχουσα (vgl. 2 Makk. 13, 6 ὑπεροχη κακων), hervorragende, ausgezeichnete Rede, — Beredtſamkeit und dialektiſche Kunſt —, und Weisheit, philoſophiſche Wiſſenſchaft, ſ. z. 1, 17. Das praesens καταγγελλων bezeichnet die Verkündigung als mit dem Kommen ſogleich beginnend. Statt μαρτυριον wird auch μυστηριον geleſen,[3]) was aus V. 7 daher gekommen iſt; του θεου wie 1, 6 του Χριστου genit. object.: Zeugniß von Gott, von ſeinem Heilswerke in Chriſtus, nicht genit. subj.: Zeugniß, das Gott gibt, nämlich von ſich im Evangelium, in den Thatſachen des Chriſtenthums, vgl. Apg. 14, 17. 1 Joh. 5, 10. — V. 2. Die Anwendung menſchlicher Wiſſenſchaft und Kunſt war von ſeinem Plane gänzlich ausgeſchloſſen, er hatte einfach Jeſus Chriſtus und zwar als den Gekreuzigten verkünden wollen, vgl. 1, 23. Der richtige Text iſt: ου γαρ εκρ. τι ειδεναι εν ὑμιν gegen die rec. του ειδ. τι εν ὑμ. und andere Varr.[4]) Κρινειν heißt beſchließen, ſich vornehmen, vgl. 7, 23. 2 Kor. 2, 1. Apg. 20, 16. 27, 1, nicht magni facere,[5]) und die Negation ου gehört zu εκρινα, nicht zu τι.[6]) In Beziehung auf den Vortrag erhält τι ειδεναι den Sinn: ein (anderes) Wiſſen bekennen, an den Tag legen. Der beſtimmende Zuſatz: και τουτον εσταυρωμενον beſchränkt die Predigt von Chriſtus nicht ausſchließlich auf deſſen Kreuzestod, ſondern hebt dieſen nur als das

[1]) de Wette.
[2]) Pott, Heydenreich, Meyer, de Wette, Oſiander, während die andere Verbindung von den Meiſten befolgt wird.
[3]) AC minuscc. Syr. Copt. *Ambrosiast. Augustin.* al.
[4]) Jene LA. haben BC minuscc. Syr. *Basil. Cyrill. Alex. Isid. Chrysostom.*, und του laſſen auch aus, aber mit Nachſtellung des τι, AFG und noch viele minuscc., während DE τι εν ὑμ. ειδ. leſen. Die erſte LA. befolgt von Griesb., Scholz, Tiſchend.
[5]) Calvin, Grotius.
[6]) Pott, Flatt, Rückert, Oſiander.

Hauptmoment hervor; vgl. 15, 1 ff. 11, 23 ff. Wenn der Apostel sagt, es sei nicht sein Vorsatz gewesen, von jenen Mitteln V. 1 Gebrauch zu machen, so setzt er voraus, daß sie ihm wenigstens in einer gewissen Hinsicht zu Gebote gestanden wären. [1]) Zwar fehlte ihm der feinere griechische Ausdruck, vgl. 2 Kor. 11, 6, und hellenische Wissenschaft, aber er war in der jüdisch-pharisäischen Schulweisheit allseitig und tüchtig gebildet, und besaß auch eine eindringliche Beredtsamkeit, vgl. Apg. 26, 28. [2])

V. 3—5. Nun seine Gemüthsstimmung, von welcher er wieder auf die Predigt übergeht. Die beiden *και* zu Anfang dieses Vs. stehen nicht correlativ: Sowohl ich (meine Person) war in Schwachheit ꝛc. bei euch, als auch meine Verkündigung ꝛc., [3]) sondern sind die gewöhnliche fortführende Copula; aber *εγω* hebt die Person dem *λογος* gegenüber hervor. *Ασθενεια* ist weder Bedrängniß durch Verfolgungen und Mühseligkeiten, 2 Kor. 11, 30. 12, 5, [4]) noch Kränklichkeit, leibliches Uebelbefinden, das. 12, 9. 10, Gal. 4, 13, [5]) auch nicht Mangel an Wissenschaft und Beredtsamkeit, [6]) sondern Gedrücktheit des Gemüthes, Aengstlichkeit, wofür *φοβος* und *τρομος* stärkere, steigernde Ausdrücke sind; alle drei Worte bezeichnen die ängstliche Besorgniß, mit dem einfachen, kunstlosen Vortrage der Lehre vom Kreuze die Hellenen nicht zu befriedigen, oder, da die Formel *φοβ. και τρομ.* (nach dem Hebr. יִרְאָה וּרְעָדָה Ps. 2, 11) bei Paulus sonst immer in Beziehung auf Pflichten vorkommt, vgl. 2 Kor. 7, 15. Philipp. 2, 12. Eph. 6, 5, überhaupt die Befürchtung, der hohen Aufgabe in Korinth nicht genügen zu können. [7]) — V. 4. Die nochmalige negative Beschreibung seiner Predigt in formeller Beziehung führt über zu ihrer positiven Charakterisirung und zu der V. 5 folgenden Zweckbestimmung. Die beiden Ausdrücke *λογος* und *κηρυγμα* verhalten sich so zu einander, daß der letztere den erstern

---

[1]) *Theodoret.* deutet gegen den Zusammenhang: *καλως το εκρινα τειθεικεν, διδασκων ὡς εδυνατο και τον περι της θεολογιας αυτοις λογον προσενεγκειν· αλλ' ὁμως μονην την περι της οικονομιας εποιησατο διδασκαλιαν, επι τῳ δεσποτικῳ σεμνυνομενος παθει.*

[2]) *Dionys. Longin.* bei *Fabric.* Bibl. Graec. l. IV. p. 445 setzt ihn sogar, wenn die Stelle echt ist, den ausgezeichnetsten griechischen Rednern zur Seite.

[3]) Meyer.

[4]) *Chrysostom., Theodoret., Ambrosiast.* u. A.

[5]) Rückert, Storr.

[6]) Pott, Heydenreich, de Wette.

[7]) Billroth, Olshausen, Meyer.

näher bestimmt; der Lehrvortrag war κηρυγμα, — die gewöhnliche Bezeichnung der evangelischen Predigt, vgl. 1, 21. 15, 14. Röm. 16, 25; andere Unterscheidungen vom privaten und öffentlichen Unterricht, [1]) oder von der Form und dem Inhalte der Vorträge ꝛc. [2]) sind ungegründet. Die sonst nicht wieder vorkommende Adjectivform πειθος statt πιθανος (auch πειστος und πειστικος) scheint der Umgangssprache anzugehören; sie hat analoge Formationen für sich, wie φειδος von φειδομαι, μιμος von μιμεομαι u. a. [3]) Statt εν πειθοις lesen mehrere Zeugen εν πειθοι (dat. des subst. πειθω), [4]) wobei nachher theils λογοις beibehalten wird und so σοφ. λογ. Apposition sein soll, theils weggelassen, oder auch in λογων umgewandelt ist; dies sind jedoch nur Conjecturen, welche Neuere noch vermehrt haben. Aber ανθρωπινης im gemeinen Text ist nach überwiegenden Gegenzeugen zu streichen, [5]) es ist Zusatz nach V. 5 und 13. Die πειθοι σοφιας λογοι, überredende Worte der Weisheit, sind die Kunstmittel der Sophisten und Rhetoren in der Darstellung und Beweisführung, wobei es nicht sowohl darauf abgesehen ist zu überzeugen, als vielmehr nur zu gewinnen und einzunehmen; vgl. Kol. 2, 4 παραλογιζεσθαι εν πιθανολογια. Den πειθοι λογοι steht die αποδειξις entgegen, Beweis, welcher eine Sache oder Wahrheit sicher stellt und feste Ueberzeugung begründet, — ein dem Sprachgebrauche der Philosophen und Mathematiker angehöriger Ausdruck; [6]) das Verbum αποδεικνυναι im entsprechenden Sinne Apg. 25, 7. 2, 22. Die LA. εν αποκαλυψει [7]) ist aus V. 10 entstanden. Πνευματος και δυναμεως ist hendiadystisch zu fassen und als genit. subject.: Beweis, den die Kraft des Geistes, der mächtig wirkende Geist führt, und zwar ist das πνευμα θεου, πν. ἁγιον, gemeint, vgl. V. 10, 13. Apg. 1, 8. 5, 32; der Gedanke ist hiernach: er überließ sich in seinem Vortrage ganz dem Einflusse des hl. Geistes, welcher ihn in eindringliche und überwältigende Begeisterung versetzte und seiner Predigt überzeugende Kraft verlieh. Ganz verfehlt ist es, wenn

[1]) Grotius, Olshausen, Rückert u. A.
[2]) Estius, Heydenreich.
[3]) Vgl. *Salmasius* de lingua Hellenist. p. 86.
[4]) Mehrere minuscc. Syr. Sahid. Arm. Slav. It. *Origen Euseb. Athanas. Ambrosiast. Leo Ambros. Sedul*; EF lassen λογοις mit Beibehaltung von εν πειθοις aus. Vgl. Reiche z. d. St.
[5]) Fehlt in BDEFG minuscc. Syr. Sahid. Arm. Aeth. Vulg. ms. It. al.
[6]) S. die Stt. bei Wetstein.
[7]) DE.

πνευματος von den altteſtamentl. Prophetien und δυναμεως von den Wundern,[1]) oder beides von dieſen[2]) gedeutet wird, womit der Apoſtel die Wahrheit ſeiner Predigt conſtatirt hätte, vgl. z. 1, 6. — V. 5. Der Zweck, den Gott davon feſtgeſetzt (1, 17) und der Apoſtel im Auge hatte, war: daß nicht Menſchenweisheit, ſondern Gottes Kraft die Grundlage des Glaubens werde. Statt πιστ. ὑμων leſen einige Zeugen ἡμων,[3]) wie dieſe Pron. durch Verſehen oder nach exegetiſchem Urtheile häufig vertauſcht werden.

V. 6 ff. ſtellt nun der Apoſtel der Menſchenweisheit eine Weisheit entgegen, die er wieder als Gottesweisheit bezeichnet; der Begriff iſt aber ein anderer als Cap. I., wo der göttliche Rathſchluß und die Lehre von dem Kreuzestode Chriſti nach einfacher Auffaſſung und Darſtellung ſo heißt. Jene Gottesweisheit war der Gegenſtand des Anfangsunterrichtes 2, 1 ff. 3, 1 f., während er jetzt von einer ſolchen ſpricht, die erſt den auf einer höhern Stufe der Vollkommenheit ſtehenden Chriſten vorgetragen wird, welche zu begreifen die Leſer anfangs nicht fähig waren und theilweiſe auch jetzt noch nicht ſind, 3, 1. 3. Dieſelbe iſt objectiv wieder ein göttlicher Rathſchluß V. 7, welcher durch die Offenbarung des hl. Geiſtes zur ſubjectiven Wiſſenſchaft wird, V. 10. 12. Dieſer Rathſchluß bezieht ſich auf die künftige Verherrlichung V. 7 ff., doch iſt er darauf allein nicht zu beſchränken; die zukünftige Herrlichkeit der Gläubigen iſt das endliche Ziel des göttlichen Heilsplanes, den der Apoſtel hier in ſeinem ganzen Umfange im Auge hat. Derſelbe iſt ein Syſtem von mannigfaltigen Beſtimmungen, welche ſowohl die objectiven Veranſtaltungen, die das Heil vorbereitenden und begründenden Thatſachen und Mittel, als auch die Ausdehnung der Berufung, die ſubjectiven Bedingungen der Theilnahme, die Entwickelung des Heilswerkes in den einzelnen Perſonen und in der ganzen Kirche bis zum letzten Ziele umfaßt. Dies iſt das Gebiet und der Inhalt der Gottesweisheit, deren Vortrag für die Vollkommenen beſtimmt iſt, ſie iſt eine tiefere und organiſche Erkenntniß der ethiſchen und ethiſch-hiſtoriſchen Wahrheiten des Chriſtenthums. Paulus legt ſie am umfaſſendſten im Römerbriefe dar, einzelne

---

[1]) *Origen.* c. Cels. I. p. 5. ed. Huet., Grotius, Mosheim.

[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.* und *Theophylact.*, welcher nur δυν. von den Wundern deutet, bemerkt zu πνευμ.: αξιοπιστον τινι τροπω πιστιν ενεποιει τοις ακουουσι.

[3]) Minuscc. Sahid. *Clemens Alex. Origen.*

Theile entwickelt er aber auch in diesem Briefe wie 10, 1 ff. Cap. 12.—14. Cap. 15. und im zweiten an die Korinther wie 5, 1 ff., und anderwärts vgl. Eph. Cap. 1—3. 1 Thess. 4, 14 ff. 2 Thess. 2, 3 ff. a.; — vgl. dazu Hebr. 5. 12 ff., wo ausdrücklich die Lehre von der Rechtfertigung zum Vollendungsunterrichte gerechnet wird.

V. 6. 7. Der Plur. λαλουμεν und sofort V. 10 ff. wieder wie 1, 23, vgl. 3, 1, obschon dieser höhere Weisheitsvortrag dem Apostel Paulus vorzugsweise eigen war. Der Ausdruck τελειος, eigentl. vom reifen Alter, wird wie das entgegenstehende νηπιος, παιδιον, auf eine vollkommnere und noch niedere Stufe der christlichen Einsicht oder Erkenntnißfähigkeit und des christlichen Lebens übertragen, vgl. 3, 1 f. 14, 20. Philipp. 3, 15. Kol. 1, 28. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 12 ff. Jak. 3, 2; die Beziehung auf die Intelligenz ist hier vorherrschend, aber die practische Tüchtigkeit, welche mit jener im Wechselverhältnisse steht, mitzubegreifen. Falsch ist die Auffassung von εν τελειοις im Sinne: nach dem Urtheile der Vollkommenen,[1]) wonach der in der Rede stehende Vortrag nichts Anderes sein soll als die einfache Predigt vom Kreuze, von welcher der Apostel 1, 24 sagt, daß sie den Gläubigen sich als Weisheit Gottes ankündige; es heißt bei, vor den V.: Weisheit verkünden wir aber, wenn wir zu Vollkommenen sprechen.[2]) Von dieser Weisheit folgt eine negative und positive Bestimmung der Angehörigkeit und des Ursprunges. Zu αιων ουτος vgl. 1, 20. 21. Unter den besonders aufgeführten αρχοντες του αιων. τουτ. sind nicht nach Eph. 2, 2. 6, 12 Dämonen[3]) zu verstehen, sondern menschliche Machthaber, wie aus V. 8 mit Sicherheit erhellt, und zwar allgemein unter Juden und Heiden; aber mit den Männern von einer politischen Machtstellung, welche gewöhnlich auch Inhaber und Träger der Zeitbildung sind, faßt der Apostel darin die Philosophen und andere Gelehrte von Beruf mit Rücksicht auf ihre geistige Herrschaft zusammen, vgl. 1, 26 f. Er nennt sie καταργουμενοι im Sinne von 1, 28, vgl. 6, 4, — nicht inwieferne ihre Macht und Einfluß mit diesem Leben,[4])

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophyl.*, Grotius, Flatt, Billroth, Olshausen.

[2]) Vgl. Winer Gramm. §. 35. n. 5.

[3]) *Origen.* Homil. 4 in Matth. Homil. 9 in Genes., Einige bei *Chrysostom.* und *Theophyl.*, *Ambros.*, Estius, Berthold Einltg. S. 3318.

[4]) *Lightfoot*, Rosenmüller, Stolz.

oder mit der Wiederkunft des Messias [1]) aufhöre, oder durch das Evangelium nach und nach eingeschränkt und geschwächt werde, [2]) — V. 7. Die positive Bestimmung der höhern Weisheit. Eine überwiegende Zeugenschaft constatirt die LA. θεου σοφιαν [3]) statt der rec. σοφ. θεου. Εν μυστηριῳ ist nicht mit σοφιαν zu verbinden, [4]) was zwar ungeachtet des Fehlens eines Verbindungsartikels (την εν μυστ.) grammatisch möglich wäre, vgl. 1 Thess. 1, 1, aber την αποκεκρ. zu einem überflüssigen Zusatze machen würde; nicht mit την αποκεκρ., [5]) was der Artikel vor dem Partic. schlechthin verbietet; [6]) — sondern mit λαλουμεν, jedoch nicht als adverbielle Bestimmung: secreto et apud pauciores, [7]) sondern als Objectsbezeichnung: Wir reden Gottes Weisheit, indem wir ein μυστηριον vortragen. Μυστηριον, Geheimniß, ist der geläufige Ausdruck für den göttlichen Heilsrathschluß und im Plur. für die einzelnen und besonderen, den Heilsplan betreffenden Willensbestimmungen Gottes, welche den Menschen (und selbst auch den höheren Geistesweſen 1 Petr. 1, 12) aus eigener Kraft nicht erkennbar, ohne göttliche Offenbarung verborgen sind, und in der ganzen vorchristlichen Zeit thatsächlich verborgen waren, wenigstens nicht vollständig enthüllt worden sind; vgl. 4, 1. 13, 2. 15, 51. Röm. 11, 25. 16, 25. Eph. 3, 3 ff. Kol. 1, 26. Die Gottesweisheit heißt nun ἡ αποκεκρυμμενη, inwieferne ihr Gegenstand und Inhalt ein Geheimniß nach diesem Begriffe ist. Zu ἡν προωρισε ist nicht αποκαλυπτειν s. γνωρισαι zu ergänzen, [8]) da der Zweck, das Ziel, mit εις δοξαν ἡμ. ausgedrückt ist; diese δόξα ist die künftige, himmlische Herrlichkeit, vgl. V. 9. Röm. 8, 18, ohne daß die diesseitige geistige Verklärung, vgl. 2 Kor. 3, 18, mitzubegreifen wäre. [9]) Daß der Heilsplan Gottes vor Beginn der Zeiten, von Ewigkeit her gefaßt und festgesetzt sei, vgl. Eph. 1, 4 f. 2 Tim. 1, 9, ist selbst auch ein Moment der höhern christlichen Wissenschaft.

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*
[2]) Billroth.
[3]) ABCDEFG minuscc. Arm. Vulg. It. *Clemens Alex.* *Origen.* al.; — von Scholz und Tischend. befolgt.
[4]) Pott, Heydenreich, Billroth, Usteri u. A.
[5]) *Theodoret.*, Grotius.
[6]) Estius, Cornelius a Lapide.
[7]) Meyer, de Wette, Osiander.
[8]) Pott, Heydenreich u. A.
[9]) So Pott, de Wette, Osiander u. A.

V. 8. 9. Gewöhnlich wird dieses zweite Relat. ἣν V. 8. dem ersten V. 7 coordinirt und wieder auf θεου σοφιαν bezogen; aber die nachstehende begründende Parenthese, wo vermöge des Nachsatzes im Vordersatze nothwendig als Objectsaccusativ την δοξαν ergänzt werden muß, und der V. 9 mit Schriftworten ausgedrückte Gegensatz, wo der Gegenstand des Nichterkennens und der göttlichen Vorbereitung unzweifelhaft die himmlische Herrlichkeit ist, verlangt schlechthin die Beziehung auf das unmittelbar vorangehende δοξ. ἡμων. [1]) Doch ist dem Gedanken noch die Beziehung auf die Gottesweisheit mit eingeschlossen; es verbindet sich im Geiste des Apostels das Reelle und Ideelle miteinander, mit der δοξα ihre ideelle Ursache, der Rathschluß und Plan, durch den sie zu Stande kommt. Die von den jüdischen Hierarchen und dem heidnischen αρχων Pilatus bewirkte Kreuzigung Christi stellt Paulus als eine That der weltlichen Großen (der Machthaber des heidnischen und jüdischen κοσμος) überhaupt dar, indem er der Gesammtheit gleiche Gesinnungen zuschreibt und sie so als durch jene vertreten betrachtet; vgl. Apg. 2, 23, 36. 3, 14 f. Nach dem Sprachgebrauche könnte κυριος της δοξης = κυρ. ενδοξος sein, vgl. θεος της δοξης Apg. 7, 2. Eph. 1, 17, wodurch sich ein passender Gegensatz zur schimpflichen Kreuzigung ergäbe; der Zusammenhang mit V 7 fordert jedoch die δοξα von der für die Gläubigen bestimmten Herrlichkeit zu verstehen, und hiernach erhält κυριος die Bedeutung von Urheber, vgl. ὁ κυριος της ειρηνης 2 Thess. 3, 16, ὁ θεος της ὑπομονης, της παρακλησεως Röm. 15, 5. 13. 33. 2 Kor. 1, 3, 8. und die Realparall. Apg. 3, 15. Hebr. 2, 10. Dem göttlichen Heilsplane gemäß war aber der Tod für Christus eine nothwendige Bedingung, um der Urheber dieser Herrlichkeit zu werden. — V. 9 bildet nicht einen relativen Vordersatz zu V. 10, [2]) auch ist nicht nach αλλα aus V. 7 λαλουμεν, [3]) oder γεγονε, [4]) oder ein anderes Wort zu suppliren; die Rede ist, indem der Apostel das Citat, so wie es ihm im Gedächtnisse liegt, unmittelbar anfügt, anakoluthisch, vgl. 1, 31. Röm. 15, 3, 21, und der Zusammenhang und Sinn: Keiner der Archonten hat die uns bestimmte Herrlichkeit erkannt, sondern es ist, wie Schriftworte sagen, ihrer und

[1]) *Tertull.* c. Marc. 5, 6. Pott, Billroth.
[2]) Lachmann, Meyer.
[3]) Estius, Pott, Heydenreich, Billroth u. A.
[4]) *Theophylact.*, Grotius.

aller menſchlichen Erkenntniß das (dieſe Herrlichkeit) völlig unerreichbar geblieben, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Die citirte Stelle, die ſich im A. T. wörtlich nicht findet, ſoll nach Einigen von den Alten aus der apokryphiſchen Apokalypſe des Elias entnommen ſein,[1]) aus welcher auch das Citat Eph. 5, 14 abgeleitet wird, während Andere eine untergegangene echte prophetiſche Schrift als Quelle annehmen.[2]) Aber mit der Formel καθως γεγραπται führt Paulus ſonſt immer nur kanoniſche Bücher an; andererſeits iſt es höchſt unwahrſcheinlich, daß im apoſtoliſchen Zeitalter noch andere, in unſerem Kanon nicht enthaltene ächte prophetiſche Denkmäler exiſtirt hätten, und für einen mündlich überlieferten Ausſpruch aus einer damals ſchon verlorenen prophetiſchen Schrift würde der Apoſtel jene Formel jedenfalls nicht gebraucht haben. Die Hypotheſe, daß ſich Paulus im Gedächtniſſe geirrt und ein apokryphyiſches Dictum vermeintlich als ein kanoniſches citire,[3]) iſt mit ſeiner genauen Kenntniß von der altteſtl. Literatur unvereinbar. Es iſt ungewiß, wann jenes nicht mehr vorhandene Apokryphon mit dem Namen des Elias entſtanden; vermuthlich iſt es jünger als die pauliniſchen Schriften, und wenn es nun wirklich unſere Stelle und die andere im Br. an die Eph. wörtlich übereinſtimmend enthielt, ſo kann umgekehrt Paulus die Quelle davon ſein. Am nächſten kommt unſerem Citate im A. T. die Stelle Jeſ. 64, 4 (LXX απ' αιωνος ουκ ηκουσαμεν, ουδε οἱ οφθαλμοι ἡμων ειδον θεον πλην σου, και τα εργα σου, ἁ ποιησεις τοις ὑπομενουσιν ελεον), die ſchon Hieronymus zu Grunde gelegt, während Andere an Jeſ. 52, 15 denken;[4]) wahrſcheinlich hat er die erſtere vor Augen, die er frei aus dem Gedächtniſſe anführt mit unwillkürlicher Aufnahme eines Beſtandtheiles aus Jeſ. 65, 17. Επι καρδιαν αναβαινειν, nach dem hebr. עָלָה עַל לֵב an dem zuletzt a. O., vgl. Jerem. 3, 16. 19, 5. Luc. 24, 38. Apg. 7, 23, in mentem venire, von Vorſtellungen und Entſchlüſſen, — hier zum Gegenſtande des Denkens werden, woraus das Erkennen entſteht. Zum letzten Gliede ἁ ἡτοιμ. — αγαπ. αυτον vgl. 2 Tim. 4, 8.

[1]) *Origen.* ad Matth. 27, 9, *Ambrosiaster* und Andere bei *Hieronym.* ep. 101 ad Pammach. — *Zachar. Chrysopolit.* Harm. evang. c. 166 verſichert, die Stelle in jenem Apokryphon geleſen zu haben.
[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*
[3]) Meyer.
[4]) *Chrysostom.* und *Theophylact.* neben der zuerſt angef. Anſicht.

V. 10. Das antithetische δε stellt seinen Satz den beiden vorausgehenden Vss. entgegen. Für die folgenden Worte constatiren überwiegende Zeugen die Stellung απεκαλ. ὁ θεος [1]) statt der umgekehrten im gemeinen Texte, und das nach τ. πνευματος bei einigen Zeugen [2]) fehlende αυτου ist beizubehalten, da sich die Auslassung aus dem nachstehenden selbstständigen το πνευμα leicht erklärt. Als Object der Offenbarung durch den Geist Gottes, den hl. Geist, an die Apostel ist zunächst aus V. 9 ἁ ἡτοιμασε — αυτον, oder nach V. 8 την δοξαν zu ergänzen, aber auch hier sind die göttlichen Rathschlüsse, der Plan Gottes zur Verwirklichung der himmlischen Herrlichkeit, — das ὡς ἡτοιμ., mitzubegreifen, wie aus dem zweiten Versgliede und aus V. 11 klar erhellt; dazu vgl. Eph. 3, 5, wo der Gegenstand der Geistesoffenbarung an die Apostel und Propheten das μυστηριον Χριστου ist.

Vom zweiten Hemistich an wird die vorausgehende Aussage von der Geistesoffenbarung begründet, und zwar durch das unbeschränkte, selbst die Geheimnisse Gottes durchdringende Erkenntniß des hl. Geistes, in Verbindung mit der Thatsache V. 12, daß die Apostel diesen Geist empfangen, mit ihm in Gemeinschaft gesetzt seien, und dies zum Zwecke solcher Offenbarung. Daß das selbstständige το πνευμα vom göttlichen Geiste zu verstehen sei, macht der Context unzweifelhaft. Ερευναν heißt hier, so wie überall wo es von Gott oder seinem Geiste gebraucht ist, nicht erforschen, um von der Nichtkenntniß zur Kenntniß zu kommen, sondern erkennend durchdringen, durchschauen, entsprechend dem hebr. חָקַר und בָּחַן, womit in gleicher Beziehung zuweilen יָדַע und רָאָה synonym verbunden ist. [3]) Zu παντα, vgl. Ps. 44, 21 τα κρυφια της καρδιας, Ps. 139, 1. 5 τους διαλογισμους, — τα εσχατα και τα αρχαια, Röm. 8, 27 την καρδιαν, Offb. 2, 3 νεφρους και καρδιας. Τα βαθη του θεου, die Tiefen Gottes, für das was tief in Gott ist, das Unzugängliche, Verborgenste; damit sind hier die göttlichen Gedanken und Willensbestimmungen, seine Ideen und Rathschlüsse gemeint, vgl. V. 7. Röm. 11, 33 und den Gegensatz βαθεα του Σατανα Offb. 2, 24, —

[1]) ACDEFG, die meisten minuscc. Syr. Vulg. It. *Clem. Alex. Basil. Macar.* al.; — von Griesb., Scholz und Tischend. befolgt.

[2]) ABC Cop. *Clem. Alex. Basil. Cyr. Alex.*; — von Lachm. und Rückert befolgt.

[3]) *Chrysostom.* ουκ αγνοιας, αλλ' ακριβους γνωσεως ενταυθα το ερευνᾶν ενδεικτικον. Ebenso *Theodoret.*

nicht das göttliche Wesen oder jene mit diesem zusammenbegriffen,[1]) wenn schon der göttliche Geist auch dieses durchschaut.

V. 11. Erläuterung des dem göttlichen Geiste zugeschriebenen Erkennens in Beziehung auf die *βαθη του θεου* durch die Analogie des menschlichen Geistes. Diese Erläuterung läuft zugleich auf die schon V. 10 in Gedanken liegende Bestimmung hinaus, daß die unmittelbare Erkenntniß der göttlichen Gedanken und Willensentschließungen nur dem göttlichen Geiste zukomme. Das im ersten Gliede nach *το πνευμα* bei einigen Zeugen [2]) fehlende *του ανθρωπου* des gemeinen Textes ist beizubehalten, es fiel aus Versehen hinweg, oder wurde als überflüssig elidirt; dagegen ist im andern Gliede die rec. *οιδεν* für eine mechanische Wiederholung zu halten und mit *εγνωκε* [3]) zu vertauschen. Indem *τα του ανθρωπου* verglichen ist mit *τα του θεου*, worunter die *βαθη τ. θ.* zu verstehen sind, so ist dort ebenfalls an Gedanken und Entschlüsse zu denken, die, so lange sie nicht durch Worte, Thaten oder Zeichen veräußert werden, nur dem eigenen Geiste, der ihr Urheber ist, bekannt und für jeden andern Menschen Geheimniß sind. Wie nun das *πνευμ. ανθρ.* im Menschen ist, so ist von dem Apostel ingleichen der Geist Gottes, der hl. Geist, als in Gott seiend gedacht, obschon er durch Mittheilung auch in den Menschen ist, V. 12. Dieses Ineinander-Seyn und Bleiben beruht wie bei dem Sohne (Joh. 14, 10) auf der Untheilbarkeit und Ungetheiltheit der göttlichen Wesenheit, die auch dem hl. Geiste eigen ist. Unser zweites Versglied schließt die Erkenntniß der göttlichen Gedanken und Willensbestimmungen für den Sohn ebensowenig aus, als sie in den Worten Matth. 11, 27 — *ουδε τον πατερα τις επιγινωσκει ει μη ὁ υἱος* dem hl. Geiste abgesprochen wäre. Es wird im christlichen Bewußtsein von selbst vorausgesetzt, daß die ganze innere Thätigkeit Gottes als des Vaters im Denken und Wollen auch dem Sohne angehöre, dem sie wie als Thätigkeit des Vaters, so auch als seine eigene im Bewußtsein liegt, vgl. Joh. 16, 15. Wie im ersten Gliede die negative Frage nur die Menschen von der betreffenden Erkenntniß ausschließt, so ist im zweiten das *ουδεις* gleichfalls auf menschliche Persönlichkeiten, oder wenn der

[1]) Billroth, Olshausen, Meyer, Osiander.
[2]) FG Boern. *Origen. Hilar. Ambros. Vigil.*
[3]) So ACDE minuscc. Vulg. lt. *Origen. Athanas. Cyrill. utr.* al.; von Griesb., Lachm. und Tischend. aufgenommen.

Apostel etwa auch an die Geisterwelt denken sollte, überhaupt auf creatürliche Wesen zu beschränken. [1])

V. 12. Vollendung der V. 10 begonnenen Begründung. Ansehnliche Zeugen lesen nach κοσμου das Pron. τουτου, [2]) was jedoch nur ein erklärender Zusatz ist. Το πνευμα του κοσμου ist nicht ein vom Menschengeiste wesenhaft und persönlich verschiedener Geist, das diabolische πνευμα, der Geist Satans, nach Eph. 2, 2. 6, 11. 12. Joh. 12, 31, [3]) welche Auffassung der Gegensatz des objectiven Gottesgeistes nicht nothwendig macht; wenn der Apostel hier den Geist des Teufels meinte, so würde er die Weisheit der Welt wohl auch einmal nach ihm benennen. Es bezeichnet aber auch nicht den creatürlichen, geschaffenen Geist überhaupt, [4]) oder den menschlichen Geist als natürliches Vermögen, humanum ingenium, entsprechend der Anwendung von σαρξ 1, 26, [5]) sondern die verkehrte Denk- und Sinnesweise, vgl. Luc. 9, 55. 1 Tim. 4, 1. Zur Bezeichnung des hl. Geistes als πνευμ. το εκ του θεου scil. πορευομενον vgl. Joh. 15, 26. Der göttliche Zweck von dem Empfangen des Geistes ist die Erkenntniß der göttlichen Gnadengeschenke, und da diese durch Offenbarung vermittelt wird, so ist eben die Offenbarung der göttlichen Gnadengaben die Bestimmung des mitgetheilten und empfangenen Geistes. Τα ὑπο θεου χαρισθεντα = εκ χαριτος δοθεντα ist ἁ ἡτοιμασε ὁ θεος V. 9, vgl. z. V. 10, was im göttlichen Willen schon gegeben, geschenkt ist; doch kann man hier die bereits thatsächlich verliehenen Gaben der Gerechtigkeit und Heiligkeit, vgl. 1, 30, mitbegreifen. Mit dem Reellen ist wieder das Ideelle der göttlichen Rathschlüsse zusammenzufassen. Das am Ende stehende ἡμιν wie ἡμων V. 7 von allen Christen.

V. 13. Wie die einfache apostolische Predigt vom hl. Geiste geleitet ist, V. 4, so auch der Vortrag dieser höhern, vom Geiste verliehenen Wissenschaft, der sich unter dieser Leitung in eine dem Gegenstande angemessene Form kleidet. Das im gemeinen Texte zu πνευματος beigefügte ἁγιου wird durch überwiegende Zeugen als

---

[1]) Vgl. Estius.
[2]) DEFG minuscc. Copt. Slav. Vulg. It. *Arnob. Hilar. Ambrosiast.* al.
[3]) Meyer.
[4]) *Theodoret.* ου κτιστον ελαβομεν πνευμα, ουδε δι' αγγελον την των θειων αποκαλυψιν εδεξαμεθα.
[5]) Grotius, Pott, Heydenreich u. A.

unächt erwieſen,[1]) iſt aber eine richtige Beſtimmung. Die Genitt. ανθρ. σοφιας und πνευματος hängen von διδακτοις ab: in Worten, die nicht von menſchlicher Weisheit, ſondern vom Geiſte gelehrt, eingegeben ſind; vgl. Joh. 6, 45 διδακτοι θεου nach dem hebr. לִמּוּדֵי יְהוָה, Matth. 25, 34 ευλογημενοι του πατρος. Die λογοι ſind aber wieder nicht einzelne Worte, ſondern Redefügungen, Bilder, Argumente u. dgl. Πνευματικοις πνευματικα bezieht ſich offenbar auf den Inhalt der Geiſtesoffenbarung oder des Vortrages und auf die vom Geiſte eingegebene Rede, wozu die nächſtliegende Bedeutung von συγκρινειν, verbinden, am beſten paßt: indem wir mit Geiſtigem, geiſtiger Weisheit, Geiſtiges, geiſtige Rede, verbinden.[2]) Die Mehrzahl der Ausleger nimmt dagegen συγκρ. in der Bedeutung erklären, wie das Wort bei den LXX gebraucht iſt, welche das hebr. פָּתַר gewöhnlich damit übertragen, vgl. 1 Moſ. 40, 8. 16. 22. 41, 12. Dan. 5, 13. 17,[3]) und nun wird πνευματικοις theils ebenfalls als neutr. genommen, und entweder nur die angegebene Beziehung beider Worte umgekehrt: mit Geiſtigem Geiſtiges erläuternd,[4]) — oder man verſteht πνευματικοις von den altteſtamentlichen Typen und Prophetien, womit die neuteſtamentlichen Offenbarungslehren, πνευματικα, erklärt und begründet würden,[5]) welche Deutung hinwiederum auch umgekehrt wird, ſo daß πνευματικα prophetiſche Ausſprüche wären,[6]) — theils wird πνευματικοις als mascul. genommen = τελειοις: Geiſtigen Geiſtesgeoffenbartes erläuternd.[7]) Aber der Context führt eher auf die Darſtellungsweiſe überhaupt, als auf Erklärung, Erläuterung; die Beziehung aber des einen oder andern Adjectivs auf altteſtamentliche Stellen paßt gar nicht zum Zuſammenhange der Rede, und die Auffaſſung des erſteren als mascul. hat V. 15 nur eine ſcheinbare Stütze, da V. 14 eine neue Gedankenreihe beginnt, während πνευματικοις πνευματικα unverkennbar auf das unmit-

---

[1]) Es fehlt in ADCDEFG, vielen minuscc., Syr. Erp. Copt. Arm. etc.; — elidirt von Griesb., Scholz, Lachm. und Tiſchend.

[2]) Erasmus, Aretius, Wolf, Meyer, de Wette, Oſiander, Biſping u. A.

[3]) Bei *Joseph* Antt. II. 5, 2—5 wechſeln von der Traumdeutung Joſephs die Ausdrücke αποφασις, εξηγησις und κρισις.

[4]) Elsner, Mosh., Bolten, Krauſe.

[5]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*

[6]) Grotius, Krebs.

[7]) *Theophylact.*, *Pelagius*, *Sedulius*, *Thomas*, Eſtius, Pott, Heydenreich, Flatt, Billroth u. A.

telbar Vorhergehende, ἃ (τα χαρισθεντα ἡμιν) λαλουμεν und εν διδακτοις πνευματος λογοις zurückweist.

V. 14. Der Apostel spricht sich noch über die Aufnahme und das Verständniß solcher höheren Belehrungen aus. Dazu ist der ψυχικος ανθρ. nicht fähig, sondern nur der πνευματικος. In den beiden Adjectiven ist eine vorherrschende Thätigkeit einerseits der ψυχη andererseits des πνευμα ausgedrückt, und bei dem letztern ist unmittelbar an das creatürliche, der menschlichen Persönlichkeit angehörende πνευμα zu denken, aber, wie sich nachher ergeben wird, das πνευμα θεου s. ἁγιον mitzubegreifen. Die beiden Worte ψυχη und πνευμα sind im N. T. theils gleichmäßig von dem ganzen Seelenwesen des Menschen gebraucht, vgl. Apg. 20, 10. Matth. 27, 50. Luc. 8, 55. Jac. 2, 26, — theils wieder so, daß mit dem einen wie mit dem andern nur der höhere Theil, die höhere Sphäre oder der Inbegriff der höheren Kräfte dieses Wesens bezeichnet ist, vgl. Matth. 10, 28. 16, 26. Luc. 1, 46. 9, 56. Hebr. 6, 19. 10, 39. 13, 17. 1 Petr. 2, 11, — oder ψυχη und πνευμα werden wie das hebr. נֶפֶשׁ und רוּחַ unterschieden, und bezeichnen zwei besondere Bestandtheile oder Sphären der seelischen Wesenheit, vgl. 1 Thess. 5, 23. Hebr. 4, 12. Indem ψυχικος zu πνευματικος im Gegensatze steht, so muß sich die Deutung dieser Ausdrücke an die Unterscheidung von ψυχη und πνευμα halten. Bei dieser Unterscheidung ist aber ψυχη derjenige Theil der menschlichen Seele, welcher im Leibe das Princip des physischen Lebens ist (vgl. 1 Mos. 9, 4 f. 3 Mos. 17, 11. 5 Mos. 12, 23), und die Quelle oder der Sitz der sinnlichen Begehrungen und Triebe, zugleich aber auch als Erkenntnißkraft für die Sinnenwelt und die irdischen Lebenszwecke das Vorstellungsvermögen mit dem Verstande in sich schließt; diese Seite oder Stufe des Seelenwesens ist also ein Analogon der thierischen Seele. Das πνευμα als menschlicher Geist ist dagegen das subjective Princip der übersinnlichen Erkenntniß, der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Ideen der Wahrheit und Heiligkeit oder Sittlichkeit, also auch das Vermögen, womit die göttlichen Offenbarungen erfaßt und begriffen werden, und zugleich die höhere Willenskraft, durch welche die sittlichen Ideen, das göttliche Gesetz festgehalten und realisirt werden soll. Das ideelle und in der Schöpfung ursprünglich gesetzte Verhältniß von ψυχη und πνευμα, oder des niedern und höhern Seelenlebens, ist das der Harmonie in Unterordnung des erstern unter das letztere, wogegen aber in dem durch die Sünde

gestörten Zustande des natürlichen Menschen die sinnlichen Triebe und Begehrungen der ψυχη dem Willen des Geistes mit Macht entgegenwirken, vgl. Röm. 7. 5 ff. Jud. V. 18 f., wodurch der Geist in seiner ganzen Thätigkeit, also auch als höheres Erkenntnißvermögen gehemmt oder gar in eine fast völlige Unthätigkeit versetzt wird. Dieser Zustand ist mit ψυχικος ausgedrückt, wofür 3, 1. 3 (s. z. d. St.) σαρκικος synonym gebraucht wird; er schließt mit der Herrschaft der sinnlichen Triebe zugleich das Unvermögen höherer Erkenntniß ein, neben welchem aber eine energische und scharfe Verstandesthätigkeit im Dienste der egoistischen Zwecke bestehen kann, vgl. Luc. 16, 8. Dem ψυχικος gegenüber bezeichnet πνευματικος dagegen den Zustand, wo der Geist sowohl als Intelligenz, worauf hier zunächst Beziehung zu nehmen ist, als auch als Wille sich energisch erweist. Jener abnorme psychische Zustand wird aber aufgehoben und die energische Thätigkeit des menschlichen πνευμα wieder hergestellt durch das mittelst des Glaubens an Christus erlangte πνευμα του θεου, durch den wirksamen, die Intelligenz und den Willen stärkenden Einfluß des hl. Geistes, dessen Thätigkeit hiernach in πνευματικος mitbegriffen wird, so daß also πνευματικος ανθρ. derjenige ist, in welchem das höhere Seelenleben durch die Einwirkung des göttlichen Geistes in vollkräftiger und vorherrschender Thätigkeit steht, vgl. Gal. 6, 1, welcher eine höhere Erleuchtung, eine schwunghafte Begeisterung für das Göttliche und Festigkeit des sittlichen Willens besitzt. Der hl. Geist hebt jedoch den alten Zustand nicht plötzlich auf, sondern es findet eine stufenweise Entwickelung statt, welche in Folge mangelhafter Selbstanstrengung seitens des Menschen auch wieder rückgängig werden kann. Es gibt also verschiedene Stufen der πνευματικοι, und auch diejenigen, welche bereits den Geist empfangen, bei denen er aber noch nicht eine durchgreifende Neuschaffung bewirkt hat, oder die von einer höheren Stufe der Entwickelung wieder herabgesunken, sind in einem gewissen Grade ψυχικοι, vgl. 3, 1. 3. Die Bedeutung von δεχεσθαι ist in Gemäßheit des constanten neutestamentl. Sprachgebrauches in Beziehung auf Lehre nicht verstehen, sondern auf- oder annehmen, welche Auffassung auch durch die nachfolgenden motivirenden Sätze gefordert wird. Τα του πνευματος umfaßt in Rückbeziehung auf das Vorhergehende sowohl die Gegenstände der Geistesoffenbarung, die vom Gottesgeiste geoffenbarten

Lehren, als auch die geistesgeleitete Rede, in welcher jene mitgetheilt und begründet werden. Solche Rede erscheint dem Psychiker nach Inhalt und Form als μωρια. Thorheit, Thörichtes, vgl. 1, 18, und er ist nicht im Stande sie zu begreifen, zu verstehen, weil sie ihrer Natur nach πνευματικως beurtheilt wird. Diesem Adverb. liegt wie in πνευματικος die Doppelbedeutung von πνευμα zu Grunde, und es hat den Sinn von πνευματι: ein Geist, welcher vom Gottesgeiste erfüllt und erleuchtet wird, der aber den Psychikern fehlt, ist allein zur richtigen Beurtheilung, und weil dieses Urtheil auf Verständniß beruht, zu diesem fähig.

V. 15. Die Part. μεν nach ανακρ. wird durch ansehnliche Gegenzeugen [1]) unsicher; sie kann wegen des folgenden δε eingeschoben sein, doch könnte auch das voranstehende δε die Auslassung herbeigeführt haben. Mit mehr Zuversicht darf der LA. τα παντα [2]) gegen παντα der Vorzug gegeben werden; mit letzterm hängt die Var. παντας [3]) zusammen und beides charakterisirt sich als Correctur, um dem folgenden ουδενος ein mascul. entgegenzustellen. Aber wenn auch das artikellose παντα ursprünglich sein sollte, so wäre es doch nicht als acc. sing., sondern als neutr. plur. aufzufassen, wofür der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden entscheidet. Uebrigens ist τα παντα nicht auf die Beziehung von τα του πνευματος θεου V. 14 zu beschränken, sondern es sind alle Zustände und Erscheinungen des religiösen und sittlichen Lebens mitzubegreifen, ingleichen die weltlichen Dinge, [4]) über deren wahren Werth auch der geistige Mensch allein zu urtheilen im Stande ist. Im andern Versgliede erhält ὑπ' ουδενος aus dem Contexte von selbst seine Beschränkung oder nähere Bestimmung: von Niemanden, welcher nicht auch geistig ist.

V. 16. Beweis für den vorausgehenden Satz. Die Schriftstelle bildet als negirende Frage den Obersatz eines Schlusses, das andere Versglied, worin zu ἡμεις — von Paulus und allen Geistesverwandten — in Gedanken das Prädicat οἱ πνευματικοι

---

[1]) AD*FG minuscc. Syr. Erpen. Vulg It. *Origen. Theodoret.* Patrr. lat.; — getilgt von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer.

[2]) Nach denselben codd. und *Chrysostom.*; — von Tischend., Rückert und Meyer aufgenommen.

[3]) *Didym. Theodoret. Iren.*

[4]) *Chrysostom., Theophylact.*, Estius, de Wette u. A.

zu ergänzen ist, den Untersatz, und den Schlußsatz läßt der Apostel die Leser selbst ziehen. Die Schriftworte sind aus Jes. 40, 13 nach den LXX. Das τις, dem die stillschweigende Antwort ein οὐδεις entgegenstellt, geht im Sinne des Apostels wieder auf die Nichtpneumatischen. Νους κυριου ist zwar Uebersetzung des hebr. רוּחַ יְהוָה, aber der Apostel bezieht κυριος auf Christus und νους nimmt er nicht = πνευμα vom persönlichen Geiste, sondern es ist ihm der Sinn, als Inbegriff des Denkens und Trachtens, wie aus dem zweiten Versgliede erhellt.[1] Συμβιβαζειν entspricht dem hebr. הוֹדִיעַ, ist also hier belehren; ὃς συμβιβ. αυτ.: als welcher, so daß er ihn, den Herrn, belehren könnte. Unter dem Belehren befaßt der Apostel auch das ανακρινειν als rügendes und zurechtweisendes Beurtheilen, wonach die für die Geistigen (ἡμεις), welche den Sinn Christi haben, zu ergänzende Folgerung sich an das αυτος δε ὑπ' ουδενος ανακρινεται V. 14 anschließt oder dieses bestätigt. Die LA. κυριον[2] im letzten Satze statt Χριστου ist Conformation mit dem ersten, oder zufällige Wiederholung.

Cap. III. Von den allgemeinen Sätzen 2, 14 f. macht nun der Apostel V. 1 und 2 eine rechtfertigende Anwendung auf seine Lehrweise in Korinth, und knüpft daran V. 2—4 mit Begründung die Rüge, daß seine Leser den sinnlichen Zustand, welcher zum Verständnisse der höhern Gottesweisheit unfähig macht, auch jetzt noch nicht überwunden hätten.

V. 1. Die Schreibung κἀγω, welche manche Zeugen[3] gegen das recip. και εγω darbieten, ist wahrscheinlich Conformation mit 2, 1, wonach in einigen dieser Documente auch 2, 3 και εγω in κἀγω umgewandelt ist. Der Uebergang mit και εγω erklärt sich aus dem 2, 14 f. sich anschließenden Gedanken: daß das Lehrverfahren für jeden Lehrer durch den Geisteszustand der zu Unterrichtenden bedingt sei und diesem angemessen sein müsse; so konnte also auch der Apostel zu den Korinthern nicht sprechen als zu Geistigen, er mußte zu ihnen reden als zu Fleischlichen, wie sie beschaffen waren. Statt σαρκικοις haben viele Zeugen σαρκι-

---

[1]) Meyer, de Wette.
[2]) BD*gr Boern. *Theophylact.* ed. *Ambrosiast. Augustin. Sedul.*
[3]) ACDFG minuscc. *Clemens Alex. Origen. Chrysost. Damasc.*; — befolgt von Griesb., Scholz, Lachm., Tischend. und Rückert, wogegen Meyer und de Wette für κἀγω sind.

νοις,[1]) welche Variation in der Wortform ingleichen V. 3.[2]) Röm. 7, 14. 2 Kor. 1, 12. Hebr. 7, 16 begegnet. Aber an der zweiten Stelle ist die Ursprünglichkeit von σαρκικ. durch überwiegende Autoritäten constatirt, und hiernach muß auch hier so gelesen werden, denn ετι V. 3 setzt vorher ein gleichbedeutendes Prädicat voraus, und in so nahem Zusammenhange kann für den gleichen Begriff die Wortform nicht wohl wechseln. Die LA. σαρκιν. konnte an allen diesen Stellen leicht durch Versehen der Abschreiber entstehen.[3]) Das Adj. σαρκικος ist synonym mit ψυχικος, denn es liegt ihm σαρξ in der Bedeutung von geistes- und gottes-widriger Sinnlichkeit oder sinnlicher Natur (vgl. Röm. 8, 3 ff.) zu Grunde, und bezeichnet denjenigen, der von der so gearteten Sinnlichkeit beherrscht ist, vgl. V. 3 und 1 Petr. 2, 11 σαρκικαι επιθυμιαι. Da aber das Wort hier in Beziehung auf Solche gebraucht ist, die bereits den Glauben angenommen und den hl. Geist empfangen hatten, so wird dadurch der Sinn modificirt, vgl. z. 2, 14, wie es die nachstehende bildliche Bezeichnung der Leser mit νηπιοι εν Χριστω ausdrückt. Ueber den Ausdruck νηπιος, Gegensatz zu τελειος, vgl. z. 2, 6; εν Χριστω ist entweder von der Gemeinschaft mit Christus zu verstehen, in welcher er mittelst des hl. Geistes das zeugende und fortbildende Princip ist, vgl. 4, 15, oder von der Sache Christi, dem Christenthume, worin Jemand rücksichtlich der Erkenntniß und des Lebens noch Anfänger ist, vgl. 4, 10. 17.

V. 2. Die Bildausdrücke νηπιος und τελειος veranlassen eine entsprechende bildliche Bezeichnung des Unterrichtes, wie Hebr. 5, 12 ff. Durch die Doppelbeziehung von ποτιζειν auf γαλα und βρωμα entsteht ein s. g. Zeugma, vgl. Luc. 1, 64. Was der Apostel unter γαλα. Milch, Nahrung der Kinder, und βρωμα = στερεα τροφη Hebr. a. a. O., solide Speise für Erwachsene, verstanden wissen wolle, kann nach dem Vorausgehenden nicht mehr zweifelhaft sein. Es wurde aber bereits zu 2, 1 bemerkt, daß sich seine anfängliche Predigt doch nicht auf den Kreuzestod

---

[1]) ABC*D* minuscc. *Clem. Alex.* (welcher jedoch abwechselnd auch σαρκικ. hat), *Origen. Greg. Nyss.* (einmal); — von Griesb. Lachm., Tischend., Rückert und Meyer aufgenommen.

[2]) D*FG *Origen Greg. Nyss.* wieder σαρκινοι, — hier nur von Lachm. und Tischend. aufgenommen.

[3]) Vgl. Reiche comment. critic. ad h. l.

Christi ausschließlich beschränke, daß derselbe nur deren Hauptttheil und Mittelpunkt sei, und so läßt sich außer den 15, 1 ff. und 11, 23 ff. aufgeführten weitern Lehrgegenständen auch Alles anschließen, was der Verfasser des Hebräerbr. 6, 1 ff. als Bestandtheile von dem bildlichen γαλα, — ὁ της αρχης του Χριστου λογος, noch hinzufügt, namentlich die Lehre von der Taufe, Auflegung der Hände, Auferstehung der Todten und vom ewigen Gerichte. Die Lehre von der Rechtfertigung, wovon der Hebräerbr. die στερεα τροφη deutet, ist in der höhern σοφια του θεου des Apostels inbegriffen. Die Cop. και vor ου βρωμα im gemeinen Texte ist als Glossem zu streichen. [1]) Im begründenden Satze ist statt der recip. Form ηδυνασθε nach überwiegenden Zeugen εδυν. zu lesen, [2]) und im letzten Gliede ουδε [3]) statt des recip. ουτε. Εδυνασθε und δυνασθε bedarf nicht der Ergänzung eines bestimmten Verbums, doch steht beides auch nicht absolut: ihr waret, — seid noch nicht stark, kräftig, [4]) sondern es ist die Beziehung auf das zunächst Vorhergehende beizubehalten: dazu — nicht fähig. [5]) Wenn der Apostel den Lesern auch jetzt noch Unfähigkeit für höhere Unterweisung zuschreibt, weil der sarkische Zustand bei ihnen annoch fortdauere V. 3, und gleichwohl in diesem Briefe solche ertheilt, so setzt er voraus, daß es doch nur auf eine ernste Willensbestimmung ankomme, um sich zur Tüchtigkeit zu erheben, und dazu will er sie durch seine Rüge anregen und erwecken. Die gleiche Tendenz hat der Hebräerbr., wenn er a. O. eine ähnliche Rüge ausspricht, und von dieser dann sogleich zum höheren Unterrichte übergeht.

V. 3. 4. Der Rüge, daß die Leser noch σαρκικοι seien, folgt eine Begründung; den Beweis dafür liefert das Partheiwesen mit der gereizten Leidenschaftlichkeit und Streitsucht, womit sich die Fractionen entgegenstehen und ihre Partheibekenntnisse gegen einander geltend machen. Die Localpartikel ὁπου, wie nachher die Zeitpart. ὁταν, im Sinne von ει. Ζηλος bezeichnet überhaupt eine aufgeregte Gemüthsstimmung, Leidenschaftlichkeit, Zorn, — Röm. 13, 13 und Gal. 5, 20 wie hier mit ερις verbunden, beides dort

[1]) Nach AC minuscc. Copt. Vulg. *Clem. Alex. Iren. Origen. Euseb.* al., — Griesb., Scholz, Tischend. ꝛc.

[2]) So ABCFG minuscc. Patrr. gr., — Griesb., Scholz, Tischend.

[3]) Wofür fast alle minuscc., *Clem. Alex. Iren. Origen.* al.; — befolgt von den angef. Editt.

[4]) Meyer.

[5]) Billroth, de Wette.

unter die *εργα του σκοτους* und am letztern Orte unter die *εργ. της σαρκος* gezählt. Das dritte Glied *και διχοστασιαι* wurde zwar schon sehr frühe gelesen, [1]) scheint aber gleichwohl ein Glossem aus Gal. 5, 20 zu sein. [2]) *Περιπατειν* umfaßt mit dem äußern Verhalten auch die Gesinnung, das Sinnen und Trachten, und die dem Apostel geläufige und in verschiedenem Sinne vorkommende Formel *κατ' ανθρωπον* erhält hier ihre Bestimmung durch den Gegensatz von *ανθρ. πνευματικος*: nach Art eines niedrigen, vom Geiste Gottes nicht erfüllten und geleiteten Menschen; vgl. *περιπατειν κατα σαρκα* Röm. 8, 4. — V. 4. hat zu V. 3. eine coordinirte Stellung und schließt sich mit seinem *γαρ* gleichmäßig an den letzten Satz von V. 2 an. Es werden nur die Partheibekenntnisse auf zwei Personnen aufgeführt, weil der Apostel bereits den nachfolgenden *μετασχηματισμος* im Sinne hat. Statt *σαρκικοι*, das hier im gemeinen Texte wiederkehrt, ist nach einer überwiegenden Zeugenschaft [3]) *ανθρωποι* zu lesen; es trägt sich aber darauf nach dem vorausgehenden *κατ' ανθρωπον* der Sinn von *σαρκικ.* über, vgl. 1 Petr. 4, 2.

Die angeführten Partheibekenntnisse für menschliche Persönlichkeiten bilden den Uebergang zur Wiederaufnahme der Polemik gegen das Partheiwesen nach dieser Beziehung. Der Apostel zeigt den Lesern an seinem und Apollos Beispiel, wie sie alle menschliche Lehrer zu betrachten hätten, nämlich nicht als selbstständige Autoritäten, sondern als Diener, denen je eine besondere Aufgabe gesetzt ist, die aber in ihrem Wirkungskreise auch kein selbstständiges Verdienst geltend machen könnten, V. 5—7. Sofort führt er aus, daß jedem Lehrer nach seiner Arbeit werde vergolten werden, mit drohender Hinweisung auf deren Bestrafung wegen schlechter, verderblicher Amtsverwaltung, woran sich für die Führer und Angehörigen der Partheien Ermahnungen knüpfen, V. 8—23.

V. 5. Statt des recip. *τις* ist beide Male *τι* zu lesen, [4]) da

[1]) Schon von *Iren.* und *Cypr.*

[2]) Fehlt bei AC minuscc. Copt. Aeth. Arm. Vulg. *Clem. Origen. Euseb.* al.; — getilgt von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

[3]) Alle minuscc. außer I, Copt. Aeth. Vulg. It. *Didym. Origen.* al.; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

[4]) Nach AB minuscc. Aeth. Vulg. Clar. Boern. *Augustin. Opt Ambrosiast. Pelag.*; — aufgenommen von Lachmann, Rückert, Meyer, Osiander.

jenes als eine Aenderung nach den Personalnamen erscheint, und die richtige Folge der Namen ist *Απολλως — Παυλος*, wofür eine überwiegende Zeugenschaft spricht,[1]) während die umgekehrte sich aus V. 4. 6. 22 und 1, 12 erklärt; das bei einigen Autoritäten im zweiten Gliede wiederkehrende *εστι*[2]) ist mechanische Wiederholung. Ob *αλλ' η* vor *διακονοι* im gemeinen Texte wegen der starken Gegenzeugenschaft[3]) für ein Glossem zu halten sei, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden; es könnte auch getilgt worden sein, weil es sich an das vorausgehende *τι* nicht passend anzuschließen schien. Ist es echt, so ist zu *τι* in Gedanken *αλλο* zu ergänzen, oder aber nach beiden Gliedern *τι αλλο*, vgl. 2 Kor. 1, 13, wonach sich die Frage bis zu Ende fortsetzt, wogegen ohne *αλλ' η* eine erklärende Antwort folgt. Der Apostel läßt noch unbestimmt, wer der Herr dieser Diener sei, weil es ihm hier zunächst darauf ankommt, die Eigenschaft und Stellung der Personen an und für sich zu bezeichnen; aber der unmittelbare Context weist auf Christus als Herrn, denn von ihm ist das nachstehende *ὁ κυριος* zu verstehen, vgl. Eph. 4, 7. 11, nicht wegen V. 9 und 10 von Gott, und 4, 1, wird sodann Christus ausdrücklich als solcher genannt. Daß sonst die Bezeichnung der evangelischen Lehrer als *διακ. του θεου* und *Χριστου* wechselt, vgl. 2 Kor. 6, 4. 1 Thess. 3, 2 und 2 Kor. 11, 23. Kol. 1, 7, erklärt sich aus dem Verhältnisse zwischen Gott und Christus und beider zur Kirche. Der Relativsatz: *δι' ὡν επιστευσατε*, durch die ihr gläubig geworden, deutet sodann die andere Seite des Dienstverhältnisses an, daß nämlich die in Frage stehenden Personen Diener für die Leser sind, vgl. 3, 22, im Gegensatze zu der Stellung, die ihnen die Partheien geben. Die lateinische Uebersetzung hat: ministri ejus, cui credidistis,[4]) was kein griechisches Document ausdrückt. *Εκαστω ὡς* Trajection wie 7, 17. Röm. 12, 13: Diener, wie es der Herr jedem verliehen, d. i. mit einer von dem Herrn ihm zugetheilten eigenen Aufgabe und der dazu erforderlichen Ausstattung.

V. 6. 7. Indem nun der Apostel die verschiedenen Arten des

---

[1]) ABCDEFG minuscc. Vulg. It. *Ambrosiast. Pelag. Augustin.*; — gebilligt von Lachm., Tischenb., Rückert, Meyer, de Wette.

[2]) In AB minuscc.; — aufgenommen von Lachm., Tischenb., Rückert.

[3]) ABCD*EFG minuscc. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. *Ambrosiast. Pelag.* al.; — hiernach verworfen von Griesb., Scholz, Rückert, Meyer, de Wette. Für die rec. zeugen Syr. *Chrysostom. Theodoret.*

[4]) Vulg. It. *Ambrosiast. Augustin. Pelag.*

Dienstes in bildlicher Rede angibt, so führt er zugleich allen gedeihlichen Erfolg der dienstlichen Thätigkeit auf Gott zurück, und spricht hiernach den Dienern alles selbstständige Verdienst ab. Die Gemeinde ist als ein γεωργιον, Ackerfeld oder Garten, gedacht, vgl. V. 9. Paulus hat hier gepflanzt, den Saamen ausgestreut, welcher das Wort Gottes, die Heilslehre ist, vgl. Luc. 8, 11; Apollos hat begossen, womit sein nachfolgender, fortbildender Unterricht bezeichnet ist. Aber Gott ist es, der Wachsthum verliehen, d. i. bewirkte, daß sich der Glaube anfangs begründete und sofort befestigte, daß christliche Erkenntniß und christliches Leben sich entwickelte und die ganze Gemeinde im Christenthum erstarkte. Die V. 7. angeknüpfte Folgerung beruht auf dem Gedanken, daß Pflanzen und Begießen ohne Gottes Segen ganz erfolglos geblieben wären. Sonach ist τι nicht = μεγα τι. vgl. Gal. 2, 6. Apg. 5, 36, sondern buchstäblich zu fassen: beide sind nichts, haben für sich keine Bedeutung; zu αλλ' ὁ αυξανων θεος ist sodann τα παντα εστι zu ergänzen.

V. 8. 9. Die Lehrer von verschiedenem Berufe sind jedoch darin Eins, daß sie gleichmäßig die Stellung als Diener haben; aber verschieden wird ihr Lohn sein je nach ihren Leistungen, Gott wird ihnen darnach vergelten. Das ἐν εισι bezieht sich auf die Prädicirung διακονοι V. 5 zurück, nicht auf V. 7,[1]) obschon das hier von den Dienern Gesagte mittelbar auch darin enthalten ist, und ist gegen die Bevorzugung des einen Lehrers gegen den andern bei den Partheien gerichtet. Der Ausdruck κοπος, von der Feldarbeit, vgl. Joh. 4, 38, gehört zum ganzen Bilde; ιδιος κοπος ist aber nicht objectiv von der einem jeden zugewiesenen Arbeit zu verstehen, als ob der Apostel sagen wollte, daß die Verschiedenheit des Berufes an und für sich auch eine verschiedene, größere oder geringere Belohnung erwarten lasse, sondern es ist die persönliche Leistung eines jeden in seiner besondern Berufssphäre, vgl. V. 10 ff., und zwar ist hier an gute Leistungen von verschiedenem Grade zu denken, denn μισθος kann nicht in dem allgemeinen Sinne von Vergeltung verstanden werden. — V. 9 Für die begründende Anknüpfung dieses Vs. ist im vorausgehenden Satze zu ληψεται in Gedanken παρα του θεου zu ergänzen: Gott gibt den Lohn, weil die Lehrer Mitarbeiter Gottes sind ꝛc. In συνεργοι

[1]) *Theophylact.* ὁσον προς το μη δυνασθαι τι χωρις θεου ἐν εισι.

bezieht sich συν nicht auf das Verhältniß der Lehrer unter einander, so daß der Sinn wäre: wir sind zusammen Arbeiter Gottes, wobei Gott als der Herr gedacht wäre,[1]) — sondern bezeichnet ihr Verhältniß zu Gott als συνεργουντες τῳ θεῳ, vgl. 2 Kor. 6, 1, wo Paulus das Verb. von sich allein gebraucht. Diese Auffassung hat weder V. 7 gegen sich, noch enthält sie überhaupt eine unpassende Vorstellung. In der Bezeichnung der Gemeinde als θεου γεωργιον und θεου οικοδομη, Gottes Ackerfeld und Gottes Bau, ist das mit Nachdruck vorangestellte θεου jedesmal Genitiv der Angehörigkeit. Das zweite Bild ist hinzugethan, um die nachfolgende Ausführung daran zu knüpfen.

V. 10. 11. Nach dem zuletzt aufgenommenen Bilde sind die Lehrer Bauleute; Paulus hat den Grundstein gelegt, und die späteren Lehrer haben auf demselben fortzubauen. Die χαρις του θεου ist hier der apostolische Beruf in Verbindung mit den Gaben zur gedeihlichen Verwaltung desselben, vgl. V. 5. Röm. 1, 5. 12, 3. 15, 15. Eph. 3, 8; Gott hat beides durch Christus gegeben V. 5. Jener verpflichtete den Apostel, einen Grundstein zu legen, und diese befähigten ihn, das Berufsgeschäft gut auszuführen. Die Worte ὡς σοφος αρχιτεκτων enthalten nicht den Gedanken: daß er sich darin als kundiger, kunstverständiger Baumeister erwiesen, daß er für das aufzuführende Gebäude zuerst ein Fundament gelegt, damit den Bau begonnen,[2]) — sondern: er habe die Grundlegung mit Einsicht vollführt, d. i. den rechten Grundstein und diesen in der rechten Weise gelegt. Was unter dem θεμελιος (scil. λιθος, — gewöhnlicher das neutr. θεμελιον) zu verstehen sei, erhellt schon aus 1, 2 und wird auch V. 11 ausdrücklich angegeben; es ist Christus, im ideellen Sinne die Lehre von ihm, aber zugleich auch im reellen Sinne der persönliche Christus, welcher, indem die evangelische Predigt, die Lehre von ihm, im Glauben aufgenommen wird, mit seiner ganzen Gnadenfülle die Grundlage einer Gemeinde wird, wie er es ingleichen für die ganze Kirche ist. Bei αλλος denkt der Apostel nicht bloß an Apollos, welcher ja auch V. 5 und 6 nur beispielsweise aufgeführt ist, sondern die Rede bezieht sich ganz allgemein auf jeden nachkommenden Lehrer: ein Anderer, wer er auch sei, hat die

---

[1]) Flatt, Heydenreich, Olshausen.
[2]) Rückert, Meyer.

Aufgabe, auf dem Fundamente weiter zu bauen, — oder es wird nur das Thatsächliche des Fortbauens durch Andere ausgedrückt. Die Ausdehnung der Beziehung auf sämmtliche Gemeindeglieder [1]) ist ganz contextwidrig. In der angeschlossenen Ermahnung zur Vorsicht und Umsicht für dieses Geschäft umfaßt πως ebensowohl die Wahl des Baumaterials, des Lehrstoffes, V. 12 ff., als auch die Behandlung desselben, und überhaupt die ganze amtliche Wirksamkeit: jeder soll sich darin nach dem Vorgange des Apostels als σοφος οικοδομος erweisen, worin begriffen ist, daß er mit Gewissenhaftigkeit, welche eben die Umsicht leitet, zu Werke gehe, vgl. 4, 2. Von der extensiven Erweiterung der Gemeinde durch Hinzufügung neuer Glieder kann das επoικοδομειν ebensowenig verstanden werden, als das θεμελιον τιθεναι von der Gewinnung der ersten Gläubigen, welche so der Grundstein wären. Jene, die neuen Glieder, kommen mit dem Fortbau nur insoferne in Berührung, als sie gleichfalls von den Fortbauenden Unterricht empfangen, welcher für sie den Anfangsunterricht mitbegreift. — V. 11. begründet die den Fortbau betreffende Ermahnung: alle spätern Lehrer können nämlich nur auf dem schon gelegten Grunde fortbauen, und nicht einen andern legen oder auch nur etwas daran ändern. Δυνασθαι heißt nicht dürfen, [2]) welcher Sprachgebrauch durch Stellen wie Marc. 2, 7. Apg. 4, 20 nicht bestätigt wird, sondern ist buchstäblich zu fassen; der Apostel will sagen: daß eine Gemeinde nicht anders fundamentirt werden könne als mit Jesus Christus, woraus dann freilich folgt, daß auch Niemand eine andere Grundlegung versuchen darf. Die Präpos. παρα nach αλλος ist hier nicht wie nach Comparativen geradezu = η, vgl. Luc. 3, 13. Hebr. 3, 3. 11, 4. 12, 24 a., sondern behält die stärkere Bedeutung contra: ein anderer Grundstein, der dem schon gelegten entgegengesetzt, mit Verwerfung desselben gelegt würde, vgl. Gal. 1, 8. 9. Röm. 1, 25. Unter dem κειμενος λιθος wird theils der von Paulus in Korinth gelegte Grundstein verstanden, — theils auch der, welchen Gott für die ganze Kirche gelegt hat, der objectiv für alle Gemeinden schon liegt, [3]) mit Beziehung auf Matth. 21, 42. Apg. 4, 10. Eph. 2, 20. 1 Petr. 2, 6, wo Christus mit einem verwandten Bilde als κεφαλη γωνιας, ακρογωνιαιος,

[1]) Olshausen.
[2]) Pott, Billroth, Heydenreich u. A.
[3]) Rückert, Olshausen, Meyer.

Eckstein des ganzen großen Baues bezeichnet wird. Die letztere Auffassung würde aber nur passen, wenn Paulus seine eigene Arbeit, seine Grundlegung rechtfertigen wollte, während die andere dem Context vollkommen angemessen ist. Der Apostel spricht im Hinblicke auf seine Gegner in Korinth, welche zwar Christus nicht verwarfen, aber doch die Lehre von ihm, wie sie Paulus als Grundstein gelegt, entstellten, die also bei dem Aufbau das gelegte Fundament alterirten, und so wenigstens formell einen andern Grund legen wollten; dies gilt sowohl von den Apollianern, vgl. zu 1, 17. 23, als auch von den Judaisten, vgl. 2 Kor. 11, 4 und Gal. a. a. O. Der Artikel ὁ rec. vor Χριστος ist nach überwiegenden Gegenzeugen [1]) zu streichen.

V. 12 f. Der Apostel verbreitet sich jetzt über das verschiedene Verfahren bei dem Fortbau auf dem gelegten Fundamente, um für die schlechten Arbeiter daran die warnende Hinweisung auf den Gerichtstag zu knüpfen. Das V. 12 nach θεμελιον in einigen Documenten [2]) fehlende Pron. τουτον ist wahrscheinlich nur aus Versehen weggefallen. Die genannten Materialien scheiden sich in zwei Klassen: in edle, werthvolle, die zugleich dauerhaft, und in geringe und schlechte, welche leicht zerstörbar sind. Es wird nicht der Fall gesetzt, daß eine und dieselbe Person beiderlei Stoffe in Anwendung bringe, sondern die beiden Abtheilungen sind in Gedanken durch η — η zu trennen, oder da nach V. 10 und 13 eine Mehrheit von Bauenden vorausgesetzt wird, so kann für die zweite Reihe auch ein anderes Subject gedacht werden: Wenn aber Einer auf diesen Grund aufbaut, entweder Gold, Silber, edle Steine, oder Holz, Gras, Stoppel ꝛc.; oder: Wenn Jemand — —, ein Anderer hingegen ꝛc. Diese Baustoffe können nichts anderes als Lehren bezeichnen [3]), und zwar sind es nicht bloß theoretische, dogmatische, sondern die practischen, das sittliche Leben betreffenden Vorschriften sind mitzubegreifen, und mit der Anwendung des verschiedenen Materials ist auch eine verschiedene persönliche Thätigkeit und Verwendung für die Aufnahme und Durchbildung der Doctrin in Verbindung zu denken; die Bilder bezeichnen überhaupt die gute oder mangelhafte und schlechte Be-

---

[1]) ABCDEI minuscc. *Athanas. Chrysostom. Theodoret.*; — fast in allen neueren Editionen befolgt.

[2]) ABC Sahid. *Ambros.*

[3]) *Clemens Alex., Ambros., Sedulius, Thomas Aquin., Cajetan* und die meisten Neueren.

schaffenheit der Doctrin, ohne daß jeder besondere Stoff auf besondere theoretische und practische Lehren zu beziehen wäre. Falsch ist die Auffassung dieser Baustoffe von den durch die Führung des Lehramtes hervorgerufenen sittlichen Früchten, [1]) und noch weniger eignet sich die Erklärung von Personen verschiedener sittlicher Beschaffenheit, [2]) s. z. V. 10. Bei der ersten dieser Deutungen ist der Baustoff mit der Bauarbeit, dem ἐργον, V. 13 f., verwechselt, welches aber auch nicht bloß sittliche Gesinnung und Lebensrichtung, sondern zugleich die formelle und materielle Beschaffenheit des Glaubens, der Einsicht und Ueberzeugung der ganzen Gemeinde oder einzelner Theile derselben begreift.

V. 13 f. enthält den Nachsatz, welcher das Offenbarwerden der Bauarbeit eines Jeden ausspricht und begründet. Die eigenthümliche LA. ὁ ποιησας τουτο το εργον, φανερος γενηται [3]) conformirt das Subj. mit V. 12. Die Beschaffenheit des Werkes ist jetzt noch nicht offenbar, weil es einerseits im Innenleben der Gemeindeglieder besteht, und soweit es sich auch äußerlich darstellt, die Partheibestrebungen zu einem richtigen Urtheile über das Gute wie über das Böse unfähig machen. Sie wird aber kundbar werden, denn: ἡ ἡμερα δηλωσει, = δηλον, φανερον ποιησει scil. ἑκαστου το εργον, ὁποιον εστι. Es ist ἡ ἡμερα nicht = ὁ χρονος, die Zeit überhaupt, [4]) nach dem hebr. Sprachgebrauche von יוֹם, was den sehr matten Gedanken gäbe: die Zeit werde es noch lehren, was an dem Werke sei; — nicht die Zeit der evangelischen Erleuchtung oder diese Erleuchtung selbst; [5]) — nicht die Zeit der Prüfung durch Leiden, [6]) — oder der Zerstörung Jerusalems, welche die Nichtigkeit der judaistischen Lehren, die allein unter den schlechten Baustoffen verstanden werden sollen, enthüllen werde. [7]) Der mit dem Artikel bezeichnete bestimmte Tag ist kein anderer als derjenige, welcher 1, 8 und sonst häufig ἡ ἡμερα του κυριου

---

[1]) *Chrysostom.* την πραξιν ενταυθα φησιν. *Theodoret.*.. περι της πρακτικης αρετης τε και κακιας ταυτα λεγειν αυτον και προκατασκευαζειν την κατα του πεπορνευκοτος κατηγοριαν. Ebenso vom sittlichen Leben: *Origen.*, *Theophylact.*, *Photius*. *Augustin.*, *Hieron.*, unter den Neueren Döderlein, Billroth.

[2]) *Pelagius*, Benzel, Pott, Schott.

[3]) D* Clar. Germ. *Ambrosiast.*

[4]) Grotius, Stolz, Rosenmüller, Flatt u. A.

[5]) Erasmus, Beza, Vorst.

[6]) *Augustin.*, Calov u. A.

[7]) Hammond, *Lightfoot.*, Schöttgen.

s. *Χριστου* heißt, vgl. Hebr. 10, 25, der Tag der Wiederkunft des Herrn, welcher zugleich der Gerichtstag ist, am Ende dieser Weltperiode, [1]) vgl. 4, 3 ff. Der folgende Satz: *ὁτι εν πυρι αποκαλ.* begründet das *δηλωσει*. Das Subject ist *ἡ ἡμερα*, nicht *το εργον*, [2]) und *αποκαλυπτεσθαι* ist das objectiv-reale Offenbarwerden, das thatsächliche Eintreten, vgl. Röm. 8, 18. 1 Petr. 5, 1, ähnlich Luc. 17, 30. 2 Thess. 2, 3, und *φανερουσθαι* Röm. 3, 21; das Präsens im Lehrstile, von dem was sicher, nach göttlicher Anordnung geschieht. Der Tag offenbart sich *εν πυρι*, er kommt mit Feuer, welches nach 2 Thess. 1, 8 den vom Himmel herabsteigenden Heiland umgibt, und nach 2 Petr. 3, 10 das ganze Weltall zerstört. Der Ap. läßt dasselbe nun auch das Gebäude der Lehrer ergreifen, und es werde durch sich selbst, vermöge seiner eigenen Kraft — *το πυρ αυτο* [3]) — erproben, wie der Bauantheil, das Bauwerk eines jeden beschaffen sei. Die Beschaffenheit soll sich V. 14 f. daraus ergeben, daß das, was der eine oder andere gebaut hat, entweder im Feuer Stand hält oder von demselben verzehrt wird. Dieses Feuer ist für die geistigen Bauarbeiten, welche religiös-sittliche Zustände und Eigenschaften sind, hervorgegangen aus dem Stoffe der Lehre und persönlicher Verwendung, Bild des strengen Gerichtes; es haben dieselben im Gerichte gleichsam eine Feuerprobe zu bestehen. Die geistigen Bauwerke mit ihrem Material halten die Feuerprobe aus oder gehen unter, inwieferne sie im Urtheile des Richters gut oder schlecht, werthvoll oder verwerflich befunden werden. Anderweitige Auffassungen von diesem Feuer hängen mit unrichtigen Erklärungen von *ἡ ἡμερα* zusammen, und der Deutung vom Fegefeuer, [4]) welche schon dadurch abgewiesen wird, daß von dem für die Ewigkeit entscheidenden Gerichte die Rede ist, steht auch der Begriff von *δοκιμαζειν* entgegen, der ingleichen die Beziehung auf das Höllenfeuer unstatthaft macht.

V. 14. 15. Folgen des Ergebnisses der Feuerprobe, des strengen Gerichtes, für die Lehrer. Wenn die Bauarbeit eines Lehrers in der Feuerprobe nicht untergehen, im Urtheile des Richters als gut gelten

---

[1]) *Origen., Chrysostom., Theodoret., Tertull., Cyprian., Lactant.* und andere lat. Väter (welche auch wie die Vulg. häufig *dies Domini* lesen), — ebenso die meisten Neueren.

[2]) *Ambros., Oecumen.*, Heydenreich, Schott u. A.

[3]) Nach AC minuscc. Sahid. *Origen. Euseb. Basil. Chrysostom. Theodoret.*; — befolgt von Lachmann, Rückert, Meyer, Tischend.

[4]) *Basilius, Lactant., Hilarius, Alcuin.* al.

wird, so erhält er Lohn. *Μενει* ist dem *καταλαγησεται* V. 15 entsprechend als futur.,[1]) nicht als praes. zu lesen. Die Folge von dem entgegengesetzten Ergebnisse ist einmal, daß der Lehrer seines Werkes verlustig wird, d. i. daß es ihm nicht als etwas angerechnet wird, was Verdienst und Belohnung begründet. *Ζημιουσθαι* heißt hier nicht bestraft werden, 5 Mos. 22, 19,[2]) wozu die nachfolgende Entgegenstellung der Person mit *αυτος δε* nicht paßt, sondern verlustig werden, und bedarf so der Ergänzung eines Objectsaccusativs, vgl. Matth. 26, 26. Marc. 8, 38. Philipp. 3, 8; dieser ist aber nicht unmittelbar *μισθον*, was nur mitbegriffen wird, sondern *το εργον*, womit bei richtiger Auffassung des Folgenden ein adäquater Gegensatz entsteht. Meistens wird dort *σωζεσθαι* nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche des N. T. von der Erlangung des messianischen Heiles verstanden, wonach sich der Gedanke ergibt: er werde zwar seines Werkes verlustig werden, so daß es ihm keinen Lohn bringe, aber doch noch die ewige Seligkeit erlangen, — und man sucht dann diese tröstliche Verheißung auf verschiedene Weise zu erklären und zu rechtfertigen. Der Zusatz *ὡς δια πυρος* wird dabei entweder mit Beziehung auf Zach. 3, 2. Am. 4, 11 als sprüchwörtliche Redensart im Sinne: mit genauer Noth, kaum, aufgefaßt,[3]) oder im Zusammenhange mit dem Bilde: nicht ohne empfindlichen Verlust, so daß nur eine niedere Stufe des messianischen Heiles verheißen sein soll.[4]) Aber es ist in Betracht zu ziehen: 1) daß die schlechte Beschaffenheit des Werkes, das zu Grunde geht, der Schuld des Bauenden zugeschrieben wird, denn dieses ist einem Werke entgegengesetzt, womit wegen persönlichen Verdienstes Belohnung verbunden ist; 2) daß die Erlangung des messianischen Heiles überhaupt von einem thätigen Glauben abhängt, vgl. Gal. 5, 6. Röm. 2, 7. Philipp. 2, 12, und der Beruf eines Lehrers wesentlich die Sphäre ist, worin er seinen thätigen Glauben zu erweisen hat, vgl. 4, 2. 9, 27. 1 Tim. 6, 11 ff. 2 Tim. 4, 1 f.; 3) daß der Ap. V. 17 im unmittelbaren Gedankenzusammenhange den schlechten Lehrern und Vorstehern ganz ausdrücklich das ewige Verderben ankündigt. Hiernach muß jene Auffassung schlechthin als unstatthaft erscheinen;

---

[1]) Syr. Vulg. *Chrysostom. Theodoret.* u. die lat. Väter.
[2]) *Ambrosiaster.*
[3]) Grotius, Wetstein, Elsner, Wolf, Pott u. A.
[4]) Meyer, de Wette.

es kann von der Erlangung des messianischen Heiles keine Rede sein, nicht einmal mit der Beschränkung auf eine niedere Stufe desselben. Ein Theil der griechischen Ausleger erklärt σωθησεται im Sinne von ζωος τηρησεται [1]) nach dem analogen Sprachgebrauche Matth. 16, 25. 24, 22 parall. Luc. 6, 9, was, so wenig es auch bei den Neueren Anklang gefunden, die allein mögliche Auffassung ist. Unrichtig ist es aber, wenn ὡς δια πυρος = εν πυρι, und dies vom Höllenfeuer genommen wird; der Sinn ist vielmehr: er wird erhalten, wie Einer der durch das Feuer hindurchgekommen, d. i. mit schmerzlichen Brandwunden bedeckt,[2]) welcher Zustand als Bild der im Gerichte verhängten Strafe als ein bleibender zu denken ist; vgl. das ähnliche Bild von dem ewig nagenden Wurme Marc. 9, 44 ff. Das Werk des schlechten Baumeisters wird zu Nichts, geht unter, er selbst aber bleibt erhalten, jedoch einem schmerzhaften Zustande anheimgegeben.

V. 16. 17. Hier hebt nicht eine neue Gedankenreihe an, wie diejenigen annehmen müssen, welche σωζεσθαι V. 15 vom messianischen Heile verstehen, sondern es wird die vorausgehende Strafandrohung gegen die schlechten Lehrer begründet. Zu diesem Zwecke führt der Apostel den Lesern vor, was für ein Gebäude sie seien, woraus das unfehlbare Eintreten der Strafe wegen verderblicher Führung des Lehr- und Vorsteheramtes erhellen soll. Indem er das Gebäude, welches die Gemeinde ist, als Gottes Tempel bezeichnet, so ist dasselbe, während es vorher als im Bau begriffen betrachtet wurde, jetzt als ein ausgebautes, fertiges gedacht, wie denn jede Gemeinde, wenn sie einmal gestiftet ist, auch unter diesen Gesichtspunct gestellt werden kann, und so ist nun nicht mehr von einem schlechten Aufbau, sondern von Verletzung des Gebäudes die Rede. Die Formel ουκ οιδατε und die verwandten η ουκ οιδατε oder η αγνοειτε sind dem Ap. in argumentativer Rede geläufig, vgl. 5, 6. 6, 16. 9, 13. 24. Röm. 6, 16, — 1 Kor. 6, 2. 9. 16. Röm. 6, 3. 7, 1. 11, 2; er pflegt damit auf Bekanntes und An-

[1]) *Chrysost.*: ουχι και αυτος ουτως απολειται, ως τα εργα, εις το μηδεν χωρων· αλλα μενει εν πυρι .... σωθησεται ουδεν ετερον η την επισταδιν της τιμωριας ηνιξατο, ωσανει ελεγεν· αυτος δε μενει διηνεκως κολαζομενος. *Theophylact.* σωθησεται, τουτ' εστι, ζωος τηρησεται, ωστε εν τω πυρι καταλαιεσθαι. So *Athanas.*, *Oecumen.* Zu Beziehung auf σωζεσθαι schließt sich Schott an und Billroth ist geneigt dazu.

[2]) Aehnlich Schott.

erkanntes hinzuweiſen, oder ſolches in Erinnerung zu bringen, um daraus einen Satz zu erhärten. In der Bezeichnung der Gemeinde als ναος θεου, was durch den zweiten Satz: daß das πνευμα θεου in ihr wohne, erklärt wird, iſt ſie mit dem jüdiſchen Heiligthume verglichen, das eine Wohnung Gottes heißt, vgl. 2 Sam. 7, 5 ff. Dieſe Vergleichung mit Hinſicht auf den inwohnenden Geiſt Gottes hat ihr Vorbild bei Ezech. 37, 27, und wird auch auf die ganze Kirche und auf die einzelnen Gläubigen angewendet, vgl. 1 Kor. 6, 19. 2 Kor. 6, 16. Eph. 2, 21. 1 Petr. 1, 5; ohne Zweifel wurde ſie im mündlichen Vortrage häufig gebraucht, weßhalb der Ap. hier ohne weiteres an das Bewußtſein der Leſer appelliren kann. — V. 17. Hier iſt ναος του θεου wie V. 16, und nicht vom wirklichen Tempel [1]) zu verſtehen; aber der Ap. führt die Allegorie im Hinblicke auf dieſen aus, deſſen Verletzung, — Verunreinigung und Beſchädigung, mit der ſtrengſten Strafe belegt wurde. [2]) Die Bedeutung vom φθειρειν wechſelt; das erſte Mal iſt es verderben im religiös-ſittlichen Sinne (vgl. 15, 33. 2 Kor. 11, 3. Offenb. 19, 2), daſſelbe, was durch das ſchlechte Aufbauen bewirkt wird, und geſchieht alſo durch Entſtellung der evangeliſchen Lehre in theoretiſcher und practiſcher Beziehung, durch Förderung des Partheiweſens, der Zwiſtigkeiten ꝛc. An die Selbſtcorruption des Blutſchänders und an deſſen verderbliches Beiſpiel für die Gemeinde [3]) iſt durchaus noch nicht zu denken. Das zweite Mal bezeichnet jenes Verb. analog dem Sprachgebrauche der LXX, wo es von tödtenden und verheerenden Strafacten Gottes gebraucht wird, vgl. 1 Moſ. 6, 13. Mich. 2, 10 a., die Ueberlieferung in den Zuſtand der απωλεια, der ewigen Strafe. Statt der rec. τουτον iſt nach überwiegenden Zeugen [4]) αυτον zu leſen. Αγιος heißt hier unverletzlich, [5]) welcher Begriff ſich an die Idee der Gottgeweihtheit anſchließt, und darauf

---

[1]) Meyer.

[2]) *Maimon.* de domo electa 1, 10. 7, 7. *Deyling* Obss. sacr. II. p. 505 sqq.

[3]) *Chrysostom.* επειδη περι των διατεμνοντων την εκκλησιαν εν τη εμπροσθεν διελεχθη, καθαπτεται λοιπον και του πεπορνευκοτος, σαφως μεν ουδεπω, αοριστως δε, αινιττομενος τον διεφθαρμενον αυτου βιον, και επαιρων το αμαρτημα απο της ηδη δοθεισας αυτω δωρεας. So *Theophylact.*, *Ambrosiaster*; vgl. *Theodoret.* zu V. 12.

[4]) ADEFG minuscc. Syr. Arr. Aeth. Arm. *Chrysostom.* Vulg. It. Patr. lat.; — befolgt von Lachm. und Rückert.

[5]) Vgl. die Stellen bei *Elsner* Obss. in h. l.

bezieht sich οἵτινες, — quales vos estis, nämlich als Gottes Tempel, nicht auf ναος.

V. 18 f. Warnung und Mahnung zunächst für die sectiererischen Lehrer, aber auch für ihre Anhänger, und zwar hat der Apostel vorzugsweise die Apollianer im Auge. Beide sollen sich von der weltlichen Weisheit, die vor Gott nichts gilt, lossagen, und sich der reinen Heilslehre hingeben, um dadurch wahre Weisheit zu erlangen. Die Warnung μηδεις ἑαυτ. εξαπατ., — vgl. dazu Eph. 5, 6. 2 Thess. 2, 3 und die ähnliche Formel μη πλανασθε 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7 — leitet die nachstehende Ermahnung ein, und bezieht sich also auf den Weisheitsdünkel, welcher in den Worten: ει τις δοκει σοφ. ειν. λ. beschrieben wird. Hier kann δοκειν nicht scheinen, sondern nur glauben, sich einbilden, bedeuten, vgl. 8, 2. Gal. 6, 3. Die Worte εν τῳ αιωνι τουτῳ gehören zu σοφος, als Bestimmung der Weisheit, welche diesem Zeitalter oder der ungläubigen Welt angehört und bei ihr Geltung hat, vgl. z. 1, 20, — nicht zum folgenden μωρος γενεσθω.[1]) Diese Ermahnung: ein Thor zu werden, welche mit dem Aufgeben der Menschenweisheit Glauben und Festhalten am reinen Evangelium fordert, ist mit Rücksicht auf das Urtheil der Welt formulirt, welcher die Heilslehre, die Lehre von dem Erlösungstode, als μωρια, Thorheit gilt, 1, 18. 21 ff. Die Heilslehre ist aber Gottesweisheit, und macht so die Menschen zu wahrhaft Weisen, vgl. 1, 30. — V. 19. Das erste Versglied motivirt die vorausgehende Ermahnung in ihrer negativen Beziehung als Aufforderung, von der Menschenweisheit abzulassen. Zu παρα θεῳ, im Urtheile Gottes, vgl. 2, 13. 2 Thess. 1, 6. Die Aussage von der Menschenweisheit wird sofort biblisch begründet. Die erste Stelle ist ein abgerissenes Citat aus Hiob 5, 13 nach eigener Uebersetzung, nicht nach den LXX, welche aber den gleichen Sinn ausdrücken: ὁ καταλαμβανων σοφους εν τῃ φρονησει, — der die Weisen erfaßt in ihrer List, d. i. ihre schlauen Pläne und Absichten, während sie gerade im Begriffe sind, sie auszuführen, zu Nichte macht. Die Stelle ist mittelbar beweisend, denn indem Gott die Zwecke menschlicher Klugheit vereitelt, so ergibt sich auch daraus, daß er sie für thörichtes Sinnen

[1]) Wie *Origen.*, *Chrysostom.*, *Cyprian.*, Mosheim, Rosenmüller u. A. verbinden.

hält. Die zweite Stelle V. 20 ist aus Ps. 94, 11 nach den LXX, nur daß ανθρωπων mit σοφων vertauscht ist.

V. 21 f. An die voranstehenden Sätze von der Nichtigkeit der Welt- oder Menschenweisheit knüpft der Apostel als practische Folgerung die Ermahnung: sich nicht der Menschen zu rühmen, womit er wieder der sectiererischen Erhebung menschlicher Persönlichkeiten entgegentritt. Diese Ermahnung wird sodann noch weiter motivirt, weil er sie nicht bloß gegen die Apollianer, sondern gegen alle Partheien geltend machen will. Zu καυχασθαι εν ανθρωποις, vgl. 1, 31, wo dagegen das καυχ. εν κυριῳ gefordert wird, was am Ende von V. 23 dem Ap. gleichfalls in Gedanken liegt; mit εν ανθρωπ. können nach V. 22 nur die menschlichen Lehrer gemeint sein. Im folgenden Satze: παντα γαρ ὑμων εστι, begreift παντα alles V. 22 Genannte zusammen, wie sich aus der Wiederholung der Worte ergibt: Alles gehört euch an, zu euerem Dienste und zur Förderung eueres Heiles, vgl. Röm. 8, 28, — und so ist es also thöricht, wenn die einzelnen Partheien sich an diesen oder jenen Lehrer ausschließlich halten wollen, in und bei ihm allein die Mittel zum Heile zu finden meinen. In Anbetracht der Personen weist aber das ὑμων εστι, inwieferne damit die Angehörigkeit zum Dienste ausgedrückt ist, gerade auch die Stellung derselben als Häupter zurück, so daß der Gedanke vollständig ist: Alle gehören euch (Allen) an, aber keiner als euer Haupt, sondern jeder als Diener, vgl. z. V. 5. Nach der Idee der Gemeinschaft jeder Gemeinde mit der ganzen Kirche gehört den Korinthern in dieser Weise auch Kephas sammt den übrigen Aposteln und allen andern Lehrern an. Für die folgenden Glieder ist die ähnliche Enumeration Röm. 8, 38 f. zu vergleichen. Das erste, κοσμος, könnte von der ungläubigen Welt verstanden werden, aber nicht nach dem Gesichtspuncte von 6, 2, sondern inwieferne sich unter den von ihr ausgehenden Verfolgungen das Glaubensleben der Christen bewähren und befestigen soll. Aber viel einfacher ist die buchstäbliche Deutung von der ganzen sichtbaren Welt, die das Gebiet ist, worin die Vorbereitung für das ewige Leben stattfindet, welche auch durch ihre Offenbarung der Macht, Weisheit und Güte Gottes, vgl. Röm. 1, 19 f., religiös bildend werden kann. Ζωη und θανατος ist nicht von dem Leben und Tode der Lehrer im Dienste der Gemeinde oder überhaupt für das Evangelium zu verste-

sten, [1]) denn mit *ειτε κοσμος* ist der Apostel bereits von den Lehrern abgegangen; das Leben ist hier, im Zusammenhange mit dem Gedanken von der Welt, mit Beziehung auf die Leser als der Zustand und die Zeit der Vorbereitung für die Ewigkeit gedacht, und der Tod gereicht ihnen dadurch zum Besten, daß der Hinblick auf ihn von der Sünde abführt und den Geist auf das Himmlische richtet, und daß er der Uebergang zum ewigen seligen Dasein, zur seligen Gemeinschaft mit Christus ist, vgl. Philipp. 1, 21. 23. Die zwei letzten Glieder, *ενεστωτα* und *μελλοντα*, Gegenwärtiges und Künftiges, sind schwerlich so zu fassen, daß jenes alle Einrichtungen, Vorgänge, Schicksale ꝛc. dieses Lebens oder der gegenwärtigen Weltperiode begriffe (vgl. *ὁ ενεστως αιων πονηρος*, Gal. 1, 4), und dieses auf die Einrichtung und Güter der künftigen Welt ginge; [2]) besser wird hier wie Röm. 8, 38, wo an die zukünftige Welt nicht gedacht werden kann, beides in das Diesseits verlegt, und so unter *μελλοντα* vom Standpuncte der Gegenwart aus die noch bevorstehenden Erlebnisse verstanden, vgl. 2 Tim. 3, 1. Im Schlußsatze ist *εστιν* nach überwiegenden Gegenzeugen [3]) zu streichen.

V. 23. Von dem activen Eigenthumsverhältnisse, das den Lesern mit allen Christen gemeinsam ist, geht der Apostel auf das passive über, um ihnen in Christus das Haupt der ganzen Kirche vorzuhalten. Christus hat sich durch seinen Tod die Kirche als Eigenthum erworben, vgl. z. 1, 13, und so ist nun er das Haupt von allen Gläubigen, in dem sie auch mit gleichmäßiger demüthiger Unterwerfung ihren gemeinsamen Vereinigungspunct finden sollen, vgl. Eph. 1, 22. 4, 15 f. Kol. 1, 18. 2, 19, — Eph. 4, 5. Gal. 3, 28. Während die Christiner das *Χριστου ειναι* sich in einem eigenthümlichen Sinne ausschließlich zueigneten, so wird es hier nach dem richtigen Begriffe allen Christen zugesprochen. Davon steigt der Ap. auf zum Verhältnisse Christi zu Gott. Die Gottangehörigkeit Christi wird theils auf seine göttliche Natur bezogen und auf den Ursprung aus dem Vater gegründet. [4]) Allein nach dem ersten Versgliede muß

[1]) So *Chrysostom.*, *Theophylact.*, Grotius.

[2]) *Theodoret. τα ὁρωμενα παντα εις ὑμετερων δεδημιουργηται χρειαν, και τα προσδοκωμενα ὑμων χαριν ηυτρεπισται.*

[3]) Es fehlt in ABCD*FG gr. minusce.; — ausgelassen von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

[4]) *Chrysostom. ἡμεις μεν γαρ του Χριστου ὡς εργον· ὁ δε Χριστος*

auch im zweiten eine Subordination ausgedrückt sein, welche aus der göttlichen Zeugung nicht abgeleitet werden kann, wenn dem Gezeugten die göttliche Wesenheit in gleichem Maße wie dem Vater eigen ist. Andere, welche richtig an dem Unterordnungsverhältnisse festhalten, verstehen dasselbe von der menschlichen Natur, von Christus, inwieferne er Mensch ist, [1]) wie er auch in seinen Reden selbst zuweilen auf diesen Bestandtheil seiner Person ausschließlich Beziehung nimmt, vgl. Joh. 14, 28. Marc. 13, 32. Da jedoch das erste Glied Christus als Haupt der Christen darstellt, wobei an seine ganze Person zu denken ist, so kann dieselbe im zweiten nicht so unterschieden werden, sondern es sind nothwendig wieder beide Factoren zusammen zu begreifen. Aber eine solche Unterscheidung ist für das Subordinationsverhältniß Christi auch gar nicht erforderlich, denn in Ansehung seines messianischen Berufes ist er sowohl in seiner ganzen irdischen Wirksamkeit, als auch im Zustande der Erhöhung von dem Vater abhängig, vgl. Philipp. 2, 6 ff. Joh. 4, 34. Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25, welcher wie der Urheber des Heils, so auch der oberste Herr und Leiter der Kirche ist. Dieses letzte Glied ist schwerlich gegen die Christiner gerichtet, als ob der Ap. ihnen sagen wollte: Christus sei aber nicht etwa ein Partheihaupt, sondern ein Untergebener Gottes; [2]) er scheint dabei gerade so wie 11, 3 keinen andern Zweck zu haben, als den Stufengang der Verhältnisse bis auf den höchsten Punct zu führen.

Cap. IV. Der Apostel stellt nun V. 1 nochmals fest, wie man menschliche Lehrer betrachten soll, und gibt sofort den Gesichtspunct an, aus welchem sie in der Eigenschaft und Stellung, die ihnen wirklich zukommt, zu beurtheilen sind. Das menschliche Urtheil und auch die Selbstbeurtheilung ordnet er aber so sehr dem Urtheile des Herrn unter, daß er nur dieses als giltig anerkennt, und weil der Herr allein ein untrüglicher Richter ist, so sollen die Leser ihr Urtheil über ihn (den Ap.) suspendiren und den Gerichtstag abwarten, V. 3—5.

του θεου ὡς γεννημα γνησιον, ουχ ὡς εργον· — — — ἡμων γαρ ὁ κοσμος ὡς δι' ἡμας γεγονος· ὁ δε Χριστος του θεου ὡς αυτον αιτιον εχων κατα το πατερα ειναι. In gleichem Sinne *Theodoret.*

[1]) Estius, Flatt, Olshausen u. A.

[2]) Meyer.

V. 1. Indem der Apostel mit Rückbeziehung auf 3, 5 die Eigenschaft und Stellung der Lehrer als Diener, und zwar, wie sie auch dort gedacht sind, als Diener Christi, nochmals geltend macht, so wird zugleich ihre gemeinsame Berufsaufgabe im Dienste Christi bezeichnet. Οὕτως ist nicht Folgerungspartikel, sondern bezieht sich demonstrative auf das nachstehende ὡς mit den angeschlossenen Bestimmungen, vgl. 3, 15. 9, 26. Mit ἡμας meint der Ap. zunächst sich selbst und Apollos, vgl. V. 6 u. 3, 5, doch liegt auch die Mitbeziehung auf alle andern Lehren in Gedanken, s. V. 6. Ἀνθρωπος ist nach dem hebr. Sprachgebrauche von אִישׁ, vgl. 1 Sam. 9, 9, und nach griechischem das impersonelle man, vgl. 11, 28, nicht = ἑκαστος, in welchem Sinne אִישׁ und אָדָם allerdings auch vorkommt, vgl. 2 Mos. 16, 29. 2 Sam. 8, 22. Im Dienste Christi sind die Lehrer οἰκονομοι μυστηριων θεου, Verwalter der Geheimnisse Gottes. Dieser halbbildlichen Bezeichnung liegt das Bild von der Kirche als einem Hause, οἰκος, vgl. 1 Tim. 3, 15, zu Grunde, worin Gott der oberste Herr, οἰκοδεσποτης, ist, vgl. Matth. 13, 27. 52 a., und es hängt damit die Benennung des kirchlichen Dienstes oder Amtes als οἰκονομια zusammen, vgl. 1 Kor. 9, 17. Das Geschäft eines οἰκονομος ist die Verwaltung der Güter des Herrn, und insbesondere auch, den Angehörigen des Hauses die nöthige Nahrung auszutheilen, vgl. Matth. 24, 45. Luc. 12, 42, was hier zunächst in Betracht kommt. Μυστηρια θεου kann nur im gewöhnlichen Sinne von den göttlichen Rathschlüssen verstanden werden, welche der Inhalt des Evangeliums und der Gegenstand der evangelischen Predigt sind, vgl. 2, 6; [1]) von den Sacramenten wird der Ausdruck im N. T. niemals gebraucht, und er darf hier um so weniger davon gedeutet werden, da V. 1, 17 die Verrichtung der Taufe von dem eigentlichen Zwecke seiner Sendung ausschließt und denselben ausdrücklich in die Verkündigung des Evangeliums setzt.

V. 2. Mit dieser Berufsaufgabe verbindet sich die Anforderung und Pflicht, Treue zu beweisen, wonach ein Verwalter zu beurtheilen ist. Die sehr stark bezeugte LA. ὡδε [2]) statt der rec. ὁ δε

---

[1]) *Chrysostom.*, *Isidor. Pelus.*, *Gregor. Naz.*, *Theophylact.*, Estius und fast alle Neueren.

[2]) ABD*G minuscc. Syr. Erp. Aeth. Arm. Vulg. It. *Hieron. Augustin. Ambrosiast. Pelag. Sedul. Beda*; — von Lachmann und Rückert aufgenommen.

ist doch wahrscheinlich aus Irrthum des Ohres oder Auges entstanden; zwar ist nicht schon allein entscheidend gegen sie, daß diese Localpartikel bei Paulus sonst nirgends im uneigentlichen Sinne von einer Sache oder einem Verhältnisse und überhaupt nur einmal Kol. 4, 9 vorkommt, da gerade dies möglicherweise eine Aenderung veranlassen konnte; aber zu ὧδε mit der Beziehung auf das Vorausgehende: hier, in dieser Lage, in diesem Verhältnisse, würde das nachfolgende εν τοις οικονομοις nicht passen. Nach der andern LA. ist die Rede elliptisch für: ὁ δε λοιπον εστιν, εστι τουτο, — was noch übrig ist, zu sagen, oder dem Gesagten beizufügen, ist dies, was sofort folgt: an den Verwaltern wird gesucht, von ihnen verlangt, daß einer treu befunden werde. Auch die LA. ζητειτε [1]) statt der rec. ζητειται ist aus einer Täuschung zu erklären. Die Treue erweist sich bei den Verwaltern in der dem Willen, Auftrage und Zwecke des Herrn entsprechenden Vollbringung ihres Geschäftes; bei jenen also, auf welche der allgemeine Satz angewendet wird, den Verwaltern der göttlichen Geheimnisse darin: daß sie die evangelischen Wahrheiten nicht vorenthalten, sondern sie nach ihrem ganzen Umfange oder jeweils so weit als die Hörer dazu fähig sind, mittheilen, und dies in Reinheit und Unverfälschtheit, ohne Menschenlehren einzumischen, daß sie mit Weisheit und Vorsicht, mit Uneigennützigkeit, rastlosem Eifer und Opferwilligkeit wirken, um ihrer Predigt Eingang zu verschaffen, den Glauben zu begründen und zu befestigen ꝛc., vgl. 2 Kor. 6, 3 ff.

V. 3 f. Würdigung des Menschenurtheiles über die Berufstreue und des Urtheils des eigenen Gewissens mit Berufung auf das Gericht Christi. Εμοι εις ελαχιστον εστι, — mir, für mich, gehört es zum Geringsten, ich achte es als ganz unbedeutend, vgl. Apg. 19, 27 εις ουδεν λογιζεσθαι; darin liegt zugleich, daß es ihm keine Sorge mache, woraus sich das folgende ἵνα erklärt. Von dem Urtheile der Leser, wobei der Apostel vorzugsweise seine stolzen Gegner im Auge hat, geht er zur menschlichen Beurtheilung überhaupt über. Ανθρωπινη ἡμερα ist der ἡμερα του κυριου, dem Gerichtstage des Herrn, entgegengesetzt, und = ανθρωπινη κρισις; ob der Ausdruck im gemeinen Leben üblich war, oder von Paulus selbst gebildet sei, mag dahingestellt bleiben. [2]) Davon steigt er zur Selbstbeurtheilung auf, welche

[1]) ADEFG minuscc., codd. ap. *Oecumen.*

[2]) Ganz falsch *Theodoret.* ανθρωπινην δε ἡμεραν εκαλεσε το της

insoferne als mehr berechtigt erscheint, als sie das eigene, andern Menschen verschlossene Bewußtsein zur Grundlage und zum Maßstabe hat; aber auch diese genügt dem Ap. nicht, und er will also auch nicht sich selbst zum Richter über seine Berufstreue machen. Der Grund davon wird V. 4 in einem parenthetischen Satze angegeben: dadurch nämlich, daß er sich keiner Verletzung seiner Berufspflichten bewußt ist, sei er doch noch nicht gerechtfertigt. Die Negat. *ουκ* im zweiten Redegliede gehört logisch zum Verbum und ist des Nachdrucks wegen vorangestellt, wonach also der Gedanke ist: daß ihn dieses Bewußtsein an und für sich, oder vor dem göttlichen Gerichte nicht gerecht mache; *δικαιουσθαι* im Sinne von gerecht gesprochen werden, wie Röm. 2, 13. 3, 20. Ganz contextwidrig ist es, wenn die Negation zu *εν τουτῳ* gezogen, und den Werken, worauf sich dieses Bewußtsein bezieht, in Gedanken die göttliche Gnade und der Glaube entgegengestellt wird, so daß der Sinn sein sollte: er gründe seine Rechtfertigung oder Gerechtigkeit nicht auf seine amtliche Schuldlosigkeit, da ja dieselbe auf Gottes Huld und auf dem Glauben beruhe. [1]) Außerdem, daß der Zusammenhang gar nicht auf die Rechtfertigung durch den Glauben führt, steht dieser Auffassung noch weiter entgegen, daß die Werke, welche der Apostel sonst als Rechtfertigungsgrund abweist, die im natürlichen Zustande verrichteten gesetzlichen Werke, *εργα νομου*, sind, vgl. Röm. 3, 20. Gal. 2, 16. 3, 11, — Hebr. 6, 1 *εργα νεκρα* genannt, wogegen sein rechtfertigender Glaube gerade ein solcher ist, der sich in der Liebe, in der Beobachtung der göttlichen Gebote, als lebendig und thätig erweist, Gal. 5, 6. [2]) Das eigene Bewußtsein entscheidet darum noch nicht für die Gerechtigkeit, weil dem Menschen die Motive seiner Handlungen und seine Absichten nicht immer klar und auch nach der That noch vollkommen präsent sind, und weil das Gewissen als religiös-sittliches Urtheilsvermögen, insbesondere unter dem Einflusse der sinnlichen Natur mit ihren mannichfachen Interessen, auch ein irrthümliches, falsches Urtheil fällen kann. [3])

φυσεως ολιγοβιον. Theophylact. ὑπ' ανθρ. ἡμερ., τουτ' εστιν· ὑπο αλλου τινος ανθρωπου ενδοξου η ὑψηλου. Ἡμεραν γαρ ανθρωπου ἡ γραφη το ὑψος ειωθεν ενομαζειν.

[1]) Meyer, Billroth, Rückert.

[2]) Vgl. meinen Commentar zu Röm. 3, 20. 22.

[3]) *Chrysostom. τι δηποτε — — ου δεδικαιωται; ὁτι συνεβαινεν ἡμαρτησθαι μεν αυτῳ τινα ἁμαρτηματα, μη μην αυτον ειδεναι ταυτα ἁμαρτηματα.* So *Theodoret., Theophylact., Hieronym.*, Estius u. A.

Sofort führt der Ap. den Lesern den Richter vor, dessen Urtheil er sich allein unterstellt, es ist der Herr, d. i. nach V. 5 Christus, vgl. 2 Kor. 5, 10. Ὁ δε ανακρινων με drückt nach dem Contexte nicht das Thatsächliche aus, daß der Herr Richter sei, sondern der Gedanke ist: der mir als Richter gilt, den ich als entscheidenden Richter anerkenne ꝛc. — Es ist durchaus die Vorstellung ferne zu halten, als ob P. auf fremde Beurtheilung, sowie auch auf das Zeugniß des eigenen Gewissens überhaupt gar kein Gewicht lege, da die Stellen 2 Kor. 4, 2. 5, 11 und 2 Kor. 1, 12. 1 Tim. 1, 5. Apg. 23, 1. 24, 16 das Gegentheil sagen; es kommt hier in Ansehung der Zurückweisung des fremden Urtheiles einmal in Betracht, daß er, wie schon bemerkt, seine hochmüthigen und böswilligen Gegner im Auge hat, und weiter, daß er das fremde und eigene Urtheil streng nach seinem objectiven Werthe und im Gegensatze zum Gerichte des Herrn taxirt.

V. 5. Die hier angeschlossene Ermahnung an den Leser knüpft sich an den dem Apostel V. 4 in Gedanken liegenden Grund, warum er sich nur dem Gerichte Christi unterstelle: weil nämlich der Herr allein ein untrüglicher Richter ist, was sofort in der Beschreibung seines Gerichtes ausgeführt ist. Mit diesem μη — κρινετε ist wieder das Urtheil der Korinther über Paulus gemeint, nicht das der einen Secte oder ihrer Angehörigen über andere Partheigenossen.[1]) Der Ausdruck προ καιρου, vor der Zeit, wird durch das Folgende bestimmt. Ερχεσθαι, wie von der ersten Ankunft des Herrn (ὁ ερχομενος Matth. 11, 3. Luc. 7, 19. 20), so auch ohne erklärenden Zusatz von seiner zweiten, der παρουσια, vgl. 11, 26. Matth. 10, 23. Die richterliche Thätigkeit des Herrn wird nur in Ansehung dessen dargestellt, was dem menschlichen Urtheile entgeht, aber das nach ὁς stehende και verbindet in Gedanken das hier Gesagte mit Anderem. Τα κρυπτα του σκοτους, das der Finsterniß angehörige Verborgene, — was verborgen in der Finsterniß liegt, umfaßt alles Geheime, wovon die βουλαι των καρδιων, das Sinnen und Trachten der Herzen, die Gesinnungen, Anschläge, Absichten mit ihren Motiven, ein Theil sind, vgl. Ps. 43, 22. Röm. 2, 16; φωτιζειν, beleuchten, hell machen, durch σκοτος veranlaßter bildlicher Ausdruck = φανερουν, offenbaren. Επαινος ist nicht eine vox media,

[1]) Billroth.

so daß damit sowohl Lob oder Beifall, als auch Tadel bezeichnet würde, [1]) auch bedeutet es nicht Belohnung, [2]) sondern immer nur das erstere, vgl. Röm. 2, 29. 14, 3. 2 Kor. 8, 18, wozu aber hier die Belohnung als Folge hinzuzudenken ist; vermöge des Artikels ist ein bestimmtes Lob gedacht, nämlich das einem jeden gebührende, und das mit Nachdruck an das Ende gesetzte απο του θεου ist wie Röm. 2, 29 der menschlichen Beurtheilung entgegengesetzt. Der Ap. überläßt es den Lesern, für diejenigen, welche im Gerichte nicht bestehen, das Gegentheil zu ergänzen, [3]) oder aber er abstrahirt von diesen aus dem Grunde, weil die Leser die Anwendung auf ihn selbst machen sollten, [4]) wonach er die zuversichtliche Hoffnung auf einen beifälligen Richterspruch für seine Person aussprechen würde; eine solche Hoffnung steht nicht entgegen, daß er V. 4 das eigene Gewissen nicht als einen entscheidenden Zeugen für die Tadellosigkeit anerkennt.

Es folgt jetzt die Erklärung über den Zweck des von sich selbst und Apollos Gesagten: er will damit die sectiererischen Lehrer und ihre Anhänger von dem Partheistolze abführen. Daran schließt sich scharfe und bittere Rüge über diesen Stolz, mit beschämender Entgegenhaltung der leidensvollen Lage, ergebenen Duldung und Selbstverleugnung der Apostel V. 6—13.

V. 6. Die Beziehung von ταυτα reicht bis 3, 5 zurück, und es ist damit insbesondere dies gemeint, daß der Ap. sich und dem Apollos nur die Stellung als Diener zugeeignet und alles selbstständige Verdienst abgesprochen hat. Μετασχηματιζειν, umformen, Philipp. 3, 21, kann in der Verbindung τι εις τινα, welche sonst nicht wieder vorkommt, nur heißen: etwas für Einen umgestalten, oder in veränderter Gestalt, Form, auf ihn übertragen. Der betreffende Redeinhalt gilt für alle evangelischen Lehrer, und diese allgemeine Giltigkeit ist das demselben angehörige σχημα, welches der Ap. umgebildet hat, indem er das Allgemeine auf zwei besondere Personen so angewendet, als ob er nur von diesen spreche. Der Sinn kann nicht sein,

---

[1]) Rosenmüller, Pott, Heydenreich.
[2]) Flatt u. A.
[3]) *Theophylact.* ακολουθον ην ειπειν· η τιμωρια η επαινος, αλλ' εις το ευμορφοτερον απεθετο τον λογον. So Estius, Billroth, Rückert, Olshausen u. A.
[4]) Meyer.

daß P. seinen und Apollos Namen statt anderer gesetzt hätte, daß also darunter andere Personen zu verstehen seien, vgl. z. 1, 12, wozu das nicht auf Personen, sondern auf Sachliches gehende ταυτα nicht paßt, und ebenso unstatthaft ist die Deutung des μετασχηματιζειν von der bildlichen Rede, in welcher er seinen und Apollos Beruf 3, 5 ff. dargestellt hat. [1]) Den μετασχηματισμος hat der Ap. um der Leser willen gemacht — δι' ὑμας, was in den zwei folgenden Zweckſätzen näher bestimmt wird. Im ersten findet sich statt der rec. ὑπερ ὁ bei ansehnlichen Autoritäten der Plur. ἁ, [2]) was jedoch eine Correctur nach ταυτα zu sein scheint; dagegen muß das recip. φρονειν den Zeugen, welche es auslassen, [3]) weichen, weil es sich als exegetisches Glossem kund gibt. Sonach gehört der Art. το zu μη ὑπερ ὁ γεγραπται, was wie ein Substantiv behandelt ist, und die Ausdrucksweise ist elliptisch, da allerdings in Gedanken φρονειν oder ein ähnliches Verb. zu suppliren ist: daß ihr an uns, an unserem Bilde, lernet, nicht über das Geschriebene hinaus — zu denken; vgl. Röm. 12, 16. Weil Paulus mit γεγραπται sonst immer auf das A. T. verweist, so ist eine solche Beziehung hier gleichfalls anzunehmen, und es darf also weder an den vorausgehenden Abschnitt [4]) gedacht werden (die Rückbeziehung Eph. 3, 3 auf das dort Vorangehende ist anders formulirt — καθως προεγραφα), noch weniger an Ausspruche Christi, [5]) welche ja zur Zeit noch nicht geschrieben vorlagen. Jenes γεγραπτ. geht weiter bei dem Ap. jeweils auf bestimmte Stellen des A. T., die er sofort buchstäblich oder dem Sinne nach anführt; es ist deßhalb auch bedenklich, hier eine Beziehung auf das A. T. im Allgemeinen oder auf sämmtliche Stellen anzunehmen, worin die Norm der rechten Gesinnung, der Demuth und Bescheidenheit, vorgezeichnet ist. [6]) Soll es aber auf eine einzelne bestimmte Stelle bezogen werden, so muß diese, da sie hier nicht angeführt wird, eine solche sein, die im Verlauf der

---

[1]) Pareus, Mosheim.

[2]) ABC minuscc. Copt. Aeth. *Cyrill. Alex.*; — aufgenommen von Lachmann, Tischend., Rückert.

[3]) ABD*E*FG minuscc. Vulg. It. *Augustin. Ambrosiast. Pelag. Beda.*; — befolgt von Lachmann, Tischend., Rückert, Meyer, Osiander, wogegen Reiche die Echtheit zu begründen sucht.

[4]) Flatt, Rosenmüller, Pott, Heydenreich, Wahl, Billroth u. A.

[5]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, Zeger.

[6]) Rückert, Meyer.

Abhandlung schon citirt wurde, so daß eine Rückweisung darauf stattfindet, und höchst wahrscheinlich ist das 1, 31 stehende Citat aus Jer. 9, 24 gemeint, das er aber im Zusammenhange mit den bei Jer. V. 23 vorangehenden Worten: *μη καυχασθω ὁ σοφος εν τη σοφια αυτου, και μη καυχασθω ὁ ισχυρος εν τη ισχυϊ αυτου* λ. im Sinne hat.[1]) Die Beziehung auf 5 Mos. 17, 20: *ινα μη ὑψωθη ἡ καρδια αυτου απο των αδελφων αυτου*[2]) ist nicht möglich, da ja die Leser an diese Stelle hier ohne weiteres nicht denken konnten. Im andern Satze macht die Verbindung der Part. *ινα* mit dem Indic., welche noch Gal. 4, 17 begegnet, Schwierigkeit. Der Vorschlag *ινα* mit ubi, d. i. quo in statu, zu deuten,[3]) wonach sich der Sinn ergäbe: wobei (bei welcher Maßhaltung) sodann nicht Einer — — sich aufbläht, ist zu verwerfen, da dieser Gebrauch der Part. sonst den paul. Schriften ganz fremd ist, während dagegen zwei coordinirte oder einander subordinirte Sätze mit *ινα* als Conjunction sehr häufig vorkommen, und weil außerdem für jene Deutung das Präsens nicht paßt. Es ist entweder eine der spätern Gräcität angehörige abnorme Structur, oder man hat ein Versehen von Seiten des Apostels oder des Amanuensis anzunehmen. Dieser zweite Satz ist dem ersten untergeordnet: sie sollen sich eine schriftgemäße, demüthige und bescheidene Denkungsart aneignen, damit nicht ꝛc. *Εἰς ὑπερ τον ἑνος* heißt nicht: Einer über den Andern, wobei die beiden *εἰς* von Führern oder Angehörigen verschiedener Partheien zu verstehen wären; diese Deutung wird durch das nachfolgende *κατα τον ἑτερον* unstatthaft, denn erst hier ist die andere Person eingeführt, gegen welche die Erhebung geschieht. Die beiden *εἰς* gehen auf Personen derselben Parthei, wonach *ὑπερ* für, zu Gunsten, bedeutet, und die Formel = *αλλος ὑπερ αλλου* s. *ὑπερ αλληλων* ist, vgl. 1 Thess. 5, 11; so ergibt sich der Sinn: daß ihr euch nicht für einander (— die Häupter nämlich und Führer einer Parthei zu Gunsten ihrer Anhänger, oder diese zur Verherrlichung der ersteren und der Mitgenossen) brüstet gegen einen Andern (— Führer oder Glied einer anderen Fraction). Das Lob, das sich ein Partheiangehöriger spricht, ist immer auch eine Erhebung der ganzen Parthei, und ist Ueberhebung über die anderseitigen Par-

[1]) Estius, de Wette.
[2]) Grotius.
[3]) *Fritzsche* ad Matth. p. 836 sqq. und Meyer.

theigenoſſen, gegen welche die eigenen Vorzüge geltend gemacht werden.

V. 7. Die ſectiereriſche Aufgeblaſenheit bekämpft der Apoſtel mit zwei Sätzen, die er in rhetoriſchen Fragen vorträgt. Der Sinn derſelben iſt: was die Partheien, indem ſie ſich gegen einander erheben, als eigenthümliche Vorzüge rühmen, begründet in den Augen eines einſichtsvollen und berechtigten Beurtheilers gar keine Auszeichnung, weil es keinen Werth hat, — und die wirklichen Vorzüge, die jeder beſitzt, hat er ſich nicht ſelbſt gegeben, ſondern ſie ſind ihm von Gott verliehen, und ſo können auch dieſe kein Grund der Aufgeblaſenheit und des Selbſtruhmes ſein. In der erſten Frage erhält διακρινειν, unterſcheiden, vermöge der Beziehung auf vermeintliche Vorzüge von ſelbſt die Bedeutung für vorzüglicher halten, vgl. 11, 29, und als Antwort darauf iſt zu ergänzen ουδεις, Niemand nämlich, der ein wahres Urtheil hat. In der zweiten Frage, welche unzweifelhaft auf wirkliche Vorzüge geht, iſt Gott als Geber gedacht, vgl. Jac. 1, 17, nicht Paulus oder andere Apoſtel, [1]) und ſie iſt wie die erſte verneinend, die zu ergänzende Antwort alſo ουδεν. Im Folgenden iſt ει και nicht zugeſtehend, ſondern ſteht für και ει, etiamsi, vgl. Luc. 11, 8, und ſo ergibt ſich der Sinn: was rühmſt du dich aber, obſchon du es empfangen, als hätteſt du es nicht empfangen?

V. 8. Die Rede geht jetzt in bittere Ironie über, womit der Apoſtel den Vollkommenheitsdünkel und Uebermuth der Partheihäupter und ihrer Anhänger empfindlich züchtigt. Die erſten drei Sätze ſind nicht Fragen, ſondern verwundernder Ausruf, und bilden eine fortſchreitende Gradation: Schon geſättigt ſeid ihr, ſchon reich geworden, ohne uns ſeid ihr zur Herrſchaft gelangt! Der bildliche Ausdruck κορεννυσθαι, ſatt werden, eigentl. τροφης Apg. 27, 38, hängt mit dem Bilde 3, 2 zuſammen, doch iſt als Gegenſtand der Sättigung nicht bloß die chriſtliche Lehre zu denken, ſondern auch alle übrigen objectiven, im Chriſtenthum dargebotenen Heilsgüter, vgl. Hebr. 4, 4 f., und mit dieſen ſind deren Wirkungen und Früchte, Weisheit, ſittliche Kraft und alle ſittlichen Tugenden, mitzubegreifen, vgl. Gal. 5, 22. Πλουτειν hier inchoativ, wie nachher auch βασιλευειν, vgl. πιστευειν 3, 3. 15, 2. Röm. 13, 11 a., reich werden, — bezieht ſich wieder auf

[1]) Pott, Heydenreich.

die Heilsgüter nach dem angegebenen Umfange, vgl. 2 Kor. 8, 7. Off. 2, 9. 3, 17 f. Sonach lautet der in diesen beiden Sätzen enthaltene Vorwurf: Ihr hochmüthiges Benehmen spreche den selbstgefälligen Wahn aus, als ob sie jetzt schon alle Heilsgüter zur Genüge sich angeeignet, und nicht nur scheinen sie in dieser Beziehung kein Bedürfniß mehr zu fühlen, sondern sie meinen sogar über Genüge, im Ueberfluß dieselben zu besitzen, — während sie doch noch σαρκικοι sind 3, 1! Das vielfach gedeutete εβασιλευσατε ist von der Erlangung der Herrlichkeit und Würde der Glieder der vollendeten βασιλεια, des himmlischen Reiches Christi, zu verstehen, von der Erhebung zur Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit und Würde des Erlösers, vgl. 2 Tim. 2, 12. Off. 3, 21. 5, 10, und der Gedanke dieser ironischen Frage ist: sie verhalten sich sogar so, als ob sie bereits dieses höchste Ziel der Christen erreicht hätten. Von dem Zusatze χωρις ἡμων, wo das Pron. schon die weitere Beziehung von V. 9 hat, ist eine doppelte Auffassung möglich: ohne unser Hinzuthun, Mitwirken, vgl. Joh. 1, 3. 15, 5. Röm. 3, 21, oder gesondert von uns, vgl. 11, 11. Eph. 2, 2; die letztere Auffassung wird aber durch den Zusammenhang gefordert. In dem Zweckſatze des nachfolgenden Wunsches ist mit fortgesetzter Ironie die Erwartung ausgedrückt, daß sie im Falle des wirklichen Besitzes solcher Herrlichkeit und Hoheit doch auch dem Apostel und seinen Collegen behilflich sein würden, ebenfalls dazu zu gelangen.

V. 9. Der Gegensatz des Bildes der Apostel wird so eingeführt, daß sich die Rede mit γαρ an das letzte Glied von V. 8 begründend anschließt: eine solche Herrlichkeit, welche das höchste Glück involvirt, könnte die bedrängte, leidensvolle Lage der Apostel gar sehr wünschenswerth machen. Ὁτι nach γαρ ist nach überwiegenden Gegenzeugen zu tilgen. [1]) Ἡμας τους αποστολους geht nicht auf Paulus allein, [2]) wofür sich τους αποστ. nicht eignet, sondern auf alle Apostel, vielleicht den Apollos und andere Lehrgehilfen miteingeschlossen; doch hat P. in der ganzen Schilderung allerdings seine eigene Person vorderſamst im Auge, vgl. dazu 2 Kor. 11, 23 ff. Vermöge der allgemeinen Beziehung jener Worte kann nun εσχατους nicht als Adjectiv im Sinne von zuletzt. berufen, mit αποστ. verbunden werden, was auch grammatisch

[1]) Fehlt bei ABCD*FG minuscc. It. *Clem. Alex. Cyrill. Alex.* al.; — ausgelassen von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

[2]) Pott, Olshausen u. A.

unstatthaft ist, da hiefür τους εσχατ. erforderlich wäre, sondern es ist vom Verb. abhängiges Prädicat, das die niederste Stellung, die erbärmlichste Lage, bezeichnet; αποδεικνυναι ist öffentlich darstellen, nämlich vor den Augen der Welt, vgl. 2 Thess. 2, 4. Das folgende ὡς επιθανατιους steigert das erste Prädicat. Der Ausdruck επιθανατ. bezeichnet überhaupt einen zum Tode Verurtheilten,[1]) und darf nicht in dem speciellen Sinne von bestiarius[2]) gedeutet werden; P. denkt dabei an die häufigen Todesgefahren im apostolischen Berufe, vgl. 2 Cor. 1, 9. 4, 11. 11, 23. Röm. 8, 36. Das letzte Glied ist für das Vorhergehende erklärend und begründend, und spielt auf die Sitte der Römer und Griechen an, die zum Tode Verurtheilten dem Volke im Theater zur Beschimpfung vorzuführen und zuweilen dort auch die Hinrichtung vorzunehmen,[3]) vgl. Hebr. 10, 32; θεατρον = θεαμα, Schauspiel. Mit αγγελοις και ανθρωποις wird das allgemeine τω κοσμω specialisirt; unter den Engeln braucht man nicht gerade die bösen zu verstehen[4]) oder diese doch mit den guten zusammenzufassen,[5]) denn es ist nicht nothwendig, auch in diesem Gliede an solche Zuschauer zu denken, die das Schauspiel mit Wohlgefallen ansehen, sondern man kann die Engel zusammt mit Erbarmen und Mitleid darauf blicken lassen.[6])

V. 10. Fortgesetzte Vergleichung der Apostel mit den Sectierern, wobei die Prädicate der erstern das erniedrigende Urtheil, welches dieselben bei den letztern und der Welt erfahren, und die entgegengestellten Prädicate die hochmüthige Selbstbeurtheilung der Sectierer ausdrücken. Zu μωροι δια Χριστον, Thoren wegen Christus, wegen der Predigt von Chr. dem Gekreuzigten, vgl. 1, 18.

---

[1]) *Chrysostom.* καταδικοι ημεις εσμεν, οἱ εις το πασχειν αει κακως προβεβλημεθα. — *Dionys. Halic.* VII. p. 444 Sylb. εστι δε το χωριον (das saxum Tarpejum) κρημνος εξαισιος, ὁθεν αυτοις εθος βαλλειν τους επιθανατιους.

[2]) *Tertull*, de pudic. c. 14., Grotius, Cornelius a Lapide, Michaelis, Vater u. A.

[3]) *Philo* in Flacc. p. 977: και ταυτ' ειργαζετο μετα το πληγαις αικισασθαι εν μεσω τω θεατρω, και πυρι και σιδηρω βασανισαι, και ἡ θεα διενενεμητο· τα μεν γαρ πρωτα των θεαματων αχρι τριτης ὡρας η τεταρτης εξ ἑωθινου ταυτα ην, Ιουδαιοι μαστιγουμενοι, κρεμαμενοι, τροχιζομενοι, καταδικαζομενοι, δια μεσης της ορχηστρας απαγομενοι επι θαναιω.

[4]) Estius, Wolf, Flatt, Billroth u. A.

[5]) Zeger, Olshausen u. A.

[6]) *Theodoret.* Αγγελοι μεν την ἡμετεραν ανδριαν θαυμαζουσιν· των δε ανθρωπων οἱ μεν εφηδονται τοις ἡμετεροις παθημασιν, οἱ δε συναλγουσι μεν, επαμυναι δε ουκ ισχυσουσιν.

21 ff.; der Gegensatz φρονιμοι εν Χριστῳ, wo εν Χρ. nicht die Verbindung oder Gemeinschaft, sondern den Gegenstand oder die Sphäre der Weisheit bezeichnet, bezieht sich auf die Apollianer, welche die Lehre von dem Tode Christi so auffaßten, daß der Anstoß für sie entfernt war, und diese Auffassung als wahre christliche Aufgeklärtheit priesen. Ασθενεις nicht von der leidensvollen Lage, [1]) sondern untüchtig, ohne Muth und Kraft, vgl. 2 Kor. 10, 10, wonach sich auch der Sinn von ισχυροι bestimmt. Den vermeintlich Weisen und Thatkräftigen fällt in ihren Augen die Ehre zu, die vorgeblichen Thoren und Schwachen sind verachtet.

V. 11—13. In Wiederanknüpfung an V. 9 werden die apostolischen Leiden, Bedrängnisse und Mühseligkeiten weiter ausgeführt und es hebt Paulus zweimal mit Nachdruck hervor, wie solche nicht etwa bloß in einer vergangenen Periode liegen, sondern ohne Unterlaß bis auf die gegenwärtige Stunde fortdauern. Man sieht aus der Vergleichung des angef. Leidensverzeichnisses 2 Kor. 11., daß er die einzelnen Thatsachen fast alle aus seinem eigenen Leben entnimmt. Es wird V. 11 aufgezählt: Entbehrung in Nahrung und Kleidung, thätliche Mißhandlung und Unstätheit; κολαφιζεσθαι, eigentlich von Faustschlägen, ist hier im weitern Sinne von allen persönlichen Gewaltthätigkeiten gebraucht, vgl. 1 Petr. 2, 20, wie Geißelung, Steinigung u. dgl., und bei αστατειν ist nicht bloß an den Mangel einer festen Wohnstätte überhaupt gedacht, sondern auch an die häufige nothgedrungene Flucht wegen Nachstellungen der Ungläubigen und falscher Brüder. Die eigene Händearbeit V. 12 zur Erwerbung des Unterhaltes, um den Gemeinden nicht lästig zu fallen, wird von P. öfters erwähnt, vgl. 9, 6 ff. 2 Kor. 11, 7. 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3, 8 und Apg. 18, 2. 20, 34, und sie konnte um so mehr als eine drückende Mühe aufgeführt werden, weil der apostolische Wirkungskreis selbst die größten Anstrengungen mit sich brachte. — In den drei folgenden Gliedern V. 12 und 13 wird nun den Leiden der Apostel, statt der Lage der korinthischen Sectierer, ihr eigenes Verhalten entgegengestellt. Der Ap. scheint hier die in den Evangelien aufgezeichneten Aussprüche Christi, Matth. 5, 44. Luc. 6, 27 f., die ihm aus der mündlichen Ueberlieferung bekannt sein konnten, vor Augen zu haben.

---

[1]) *Chrysostom.* ημεις ελαυνομεθα και διωκομεθα· υμεις δε αδειας απολαυετε και θεραπειας. *Theophylact.* ασθενειαν τους πειρασμους φησι.

Die rec. βλασφημουμεθα ist wahrscheinlich dem ungewöhnlichen δυσφημουμεθα, das sich bei einigen Zeugen findet, [1]) substituirt. Παρακαλειν heißt nicht Fürbitte thun, zu welcher sprachwidrigen Auffassung die Stelle Matth. 5, 44 Einige veranlaßt hat, [2]) sondern freundlich ansprechen, um die betreffenden Personen für sich zu gewinnen, vgl. Ap. 16, 39. — Die Verachtung und Mißhandlung der Apostel wird schließlich noch mit den stärksten Bildern bezeichnet. Statt der rec. ὡς περικαθαρματα lesen einige Zeugen ὡσπερει καθαρματα, [3]) was aus einer fehlerhaften Trennung entstanden und dadurch veranlaßt wurde, daß das einfache καθαρμα den Abschreibern geläufiger war als das Compositum. Περικαθαρμα, von περικαθαιρειν, ringsum reinigen, bedeutet Auswurf, Auskehricht, und ist Bild der verworfensten und verachtetsten Menschen; περιψημα, von περιψαν, ringsum wischen, ist synonym. [4]) Viele Ausleger nehmen περικαθαρμα in der Bedeutung piaculum, wofür sonst das einfache καθαρμα üblich ist, [5]) statt dessen jedoch Sprüchw. 21, 18 auch unser Compositum im gleichen Sinne (für das hebr. כֹּפֶר) vorkommt, und damit verbindet sich wieder die Vorstellung von verworfenen Menschen, [6]) inwieferne bei den alten Griechen und andern Völkern eben solche als Sühnopfer für Städte und Länder getödtet wurden; [7]) nach dieser Sitte erhielt auch περιψημα die Bedeutung piaculum, vgl. Tob. 5, 19. [8]) Aber es ist nicht wahrscheinlich, daß P., welcher Christus als das alleinige ἱλαστηριον der Welt bekennt, vgl. Röm. 3, 25, für sich und seine Mitapostel diese Vergleichung sollte gemacht haben, und hätte er den Begriff Sühnopfer ausdrücken wollen, so würde auch der zweite Ausdruck in den Plur. gesetzt sein, weil jeder einzelne ein solches wäre; der Sing. eignet sich aber ganz gut zu jener allgemeinen Fassung. [9])

[1]) A minuscc. *Clem. Alex. Origen. Euseb. Cyr. Alex. Damasc.*; — gebilligt von Griesb., Tischend., Rückert und Meyer.

[2]) Cajetan, Grotius.

[3]) G minuscc.

[4]) *Theodoret.* Ουδεν, φησι, διαφερομεν των εν ταις οικειαις ως περιττων αποῤῥιπτουμενων, η λαχανων, η λημματων λ. οὑτως ευτελεις τινες τοις πλειοσιν ὑπειλημμεθα. So *Theophylact.*, Estius, Rückert, Meier, de Wette.

[5]) Schol. ad. *Aristoph.* Plut. v. 454 καθαρματα ελεγοντο οἱ επι καθαρσει λοιμου τινος η τινος ἑτερας νοσου θυομενοι τοις θεοις.

[6]) S. die Stellen bei Wetstein.

[7]) Vgl. *Olearius* καθαρματα gentilium. Lips. 1807.

[8]) *Hesych.* περιψημα· αντιλυτρον, αντιψυχον.

[9]) AC (ungewiß) minuscc. *Theophylact.*; — von Rückert aufgenommen.

Die Rede geht jetzt V. 14 ff. von dem bittern Tone in eine väterlich liebevolle Anſprache über, woran ſich aber doch noch gegen die ſtolzen Gegner des Apoſtels eine energiſche Drohung anſchließt.

V. 14—16. Der Apoſtel erklärt ſich den Leſern über den Zweck der vorangehenden Rüge und führt ihnen ſein väterliches Verhältniß vor, vermöge deſſen er die Ermahnung an ſie richtet, ſeine Nachahmer zu werden. *Εντρεπειν* eigentl. Einen in ſich wenden, was bei Beſchämung, Ueberraſchung u. dgl. geſchieht, daher = *καταισχυνειν*, vgl. 2 Theſſ. 3, 14, Tit. 2, 8. Pſ. 34, 26 und das Subſt. *εντροπη* 1 Kor. 6, 5. 15, 34; das part. praes. von der Abſicht wie 2, 1. Allerdings hat er mit dieſer Rüge Beſchämung beabſichtigt, aber ſie iſt nicht der eigentliche Zweck, ſondern nur das Mittel, um Sinnesänderung zu bewirken, und nach dieſem Geſichtspuncte iſt ſeine Rüge ungeachtet ihrer Härte nur wohlmeinende Zurechtweiſung; vgl. die ähnliche Gedankenwendung 2 Kor. 2, 4 und 7, 9. Die LA. *νουθετων*, welche einige Zeugen darbieten,[1]) iſt Conformation nach dem vorausgehenden Particip. Die Bezeichnung der Leſer als *τεκνα* führt auf die Begründung der Vaterſchaft V. 15, die dem Ap. allein und nicht auch andern ihrer Lehrer zukommt. Dieſe nennt er *παιδαγωγοι εν Χριστῳ*, Erzieher in Chriſto, im Chriſtenthume, worin derſelbe Gegenſatz zu *πατηρ* scil. *εν Χρ.* liegt wie in dem Bilde vom Pflanzer und Begießer 3, 6; damit kann man die Nebenvorſtellung von einem geringeren Grade der Liebe verbinden,[2]) weil der Ap. in der Prädicirung der Kinder ſeine Vaterliebe hervorhebt, aber ſicherlich iſt nicht an die harte Zucht der Pädagogen zu denken, als ob er auf die herriſche und anmaßende Stellung der ſpätern Lehrer (vgl. 2 Kor. 11, 20) hindeuten wollte,[3]) da ja auch Apollos mitbegriffen wird. Die hyperboliſche Zahl *μυριοι* ſprüchwörtlich für eine große Menge, vgl. 14, 19. Vater iſt Paulus für die Korinther geworden, indem er durch das Evangelium ihre Wiedergeburt bewirkt, ſie zu neuen Geſchöpfen gemacht hat, vgl. Philem. 10. Gal. 4, 19. 6, 15; das ſchaffende Princip der Wiedergeburt iſt aber der hl. Geiſt, deſſen Gemeinſchaft durch die Begründung des Glaubens an das Evangelium vermittelt wird, vgl. Gal. 3, 2. Apg. 2, 28. Als Vater fordert er ſie nun V. 16 zur

[1]) AC (ungewiß) minuscc. *Theophylact.*; — von Rückert aufgenommen.
[2]) *Chrysostom.*, *Theophylact*, Eſtius.
[3]) Pott, Heidenreich, de Wette, Oſiander u. A.

Nachahmung seiner auf, was nach dem Contexte von seiner Demuth und Selbstverleugnung gemeint ist. Der Zusatz einiger Zeugen: καθως εγω Χριστου [1]) ist aus 11, 1 entnommen.

V. 17. Ankündigung der Sendung des Timotheus mit empfehlender Bezeichnung desselben und Angabe des Zweckes seiner Sendung. Δια τουτο scheint sich auf den ersten Anblick auf die Ermahnung V. 16 zu beziehen, wonach der Sinn ist: um die geforderte Nachahmung zu fördern. Damit verträgt sich aber nicht, was nachher von der Wirksamkeit des Timotheus gesagt ist, wenn der Ausdruck ὁδοι dem epexegetischen Satze καθως — — διδασκω gemäß richtig aufgefaßt wird. Ὁδος ist in bildlicher Anwendung theils der Weg, welcher gezeigt wird, theils derjenige, den man geht, und im ersteren Sinne bezeichnet das Wort Lehren und Vorschriften, Matth. 22, 16. Apg. 19, 19. 23 a., im anderen Gesinnung und Lebensrichtung, Ps. 1, 1. 25, 4 a. Vergleicht man nun zum Nachfolgenden die Stelle 7, 17, so kann bei καθως nicht an das sittliche Verhalten des Ap. bei dem Lehren, [2]) noch weniger an die Lehrform, [3]) die Vortragsweise, sondern nur an den Inhalt des Unterrichts gedacht werden, und für diese Auffassung spricht noch weiter die nachdrucksame Localbezeichnung πανταχου εν πασῃ εκκλ., worin eine Beziehung auf den Vorwurf seiner Gegner liegt, daß er in seiner Lehre unbeständig sei, vgl. 2 Kor. 1, 18. Gal. 5, 11. Hiernach sind auch die ὁδοι εν Χριστῳ nicht der Wandel im Dienste Christi, sondern die von dem Ap. vorgetragenen christlichen Lehren, die theoretischen mit Einschluß der practischen Vorschriften. [4]) Jetzt läßt sich aber δια τουτο nicht mehr an V. 16 anknüpfen, sehr passend dagegen an V. 15, und der Gedankenzusammenhang gestaltet sich darnach so: als Vater ermahne er sie . . . und aus väterlicher Sorgfalt habe er ihnen den Tim. gesandt [5]) ꝛc. Der Ausdruck αναμνησει statt διδαξει enthält den Vorwurf der Vergeßlichkeit, [6]) und ist nicht mit Rücksicht auf die Ju-

---

[1]) Minuscc. Arm. Slav. Vulg. ed. *Chrysostom. Ambros. Pelag. Beda.*

[2]) So die meisten Ausleger.

[3]) Olshausen, Pott.

[4]) *Chrysostom.*, versteht sie im weitesten Sinne: τας ὁδους μου . . . . τουτ' εστι, τας οικονομιας, τους κινδυνους, τα εθη, τους νομους, τους θεσμους, τους κανονας τους αποστολικους, τα αλλα παντα.

[5]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, Rückert.

[6]) *Theodoret.* ουκ ειπεν, ὁτι διδαξει, αλλ' ὁτι αναμνησει· ληθην δε αυτων ὁ λογος κατηγορει.

gend des Timotheus gebraucht, um den Stolz der Korinther zu schonen.[1]) Ueber diese Sendung des Timotheus s. Einltg. §. 2.

V. 18 ff. Ankündigung der eigenen baldigen Ankunft und des Verfahrens, das der Apostel in Korinth befolgen werde. Er muß von den Ueberbringern des Schreibens der Gemeinde oder auf anderem Wege (vgl. 1, 11) erfahren haben, daß seine Gegner sich dem Wahne hingeben und hochmüthig sich äußerten, als ob er es nicht wage, wieder nach Korinth zu kommen, um persönlich vor sie zu treten, weil er ihre Ueberlegenheit scheue, vgl. 2 Kor. 10, 1 ff. Der Zusammenhang mit V. 17 ist nun: wenn er den Timotheus ankündige, so dürfe dies sie nicht in jenem Wahne bestärken; es stehe auch seine eigene Ankunft sicher und zwar sehr nahe bevor ꝛc. Ganz verfehlt ist es, wenn hier wieder an den Blutschänder Cap. 5. gedacht wird.[2]) Mit ἐαν ὁ κυριος θελησῃ spricht der Ap. seine Abhängigkeit von höherer Fügung aus, vgl. dazu 16, 7. Röm. 1, 11. 15, 32. Jac. 4, 15, wonach unter ὁ κυριος nicht Christus, sondern Gott zu verstehen ist. Er werde dann nicht auf den λογος der Aufgeblasenen sehen, sondern auf ihre δυναμις — nur diese berücksichtigen und sie darnach beurtheilen. Aus dem Contexte erhellt klar, daß λογος nicht von Redefertigkeit oder Wohlredenheit zu verstehen ist,[3]) sondern von der prahlerischen Rede, womit sich die Aufgeblasenen Vorzüge und Verdienste zuschreiben. Die dem λογος entgegengesetzte δυναμις ist die in der evangelischen Wirksamkeit und ihren Erfolgen sich erweisende Kraft; es ist die Kraft des hl. Geistes, vgl. 2, 4. 2 Kor. 6, 6. 7. 1 Thess. 1, 5, aber in Verbindung mit der eigenen Willensenergie oder dem Berufseifer, welcher von dem hl. Geiste beseelt und geleitet wird, und hinwiederum auch das Maß und den Grad der Mitwirkung desselben bedingt. Falsch ist die Deutung von der Wunderkraft,[4]) die der Ap. nicht von jedem Lehrer erwarten kann; — ebenso von der Tugendkraft oder sittlichen Tüchtigkeit,[5]) da es sich speciell um das handelt, was bei den Lehrern und Vorstehern der Gemeinde in Betracht kommt. In dem begründenden Satze V. 20 ist der Begriff von λογος und δυναμις wieder derselbe: das Gottesreich

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact*
[2]) *Theodoret.* und *Tertullian.*
[3]) Nach *Theodoret.*, *Ambrosiast.*, Estius, Rückert u. A.
[4]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Ambrosiast.* al.
[5]) *Theodoret.*, *Pelag.*, Justiniani, Estius u. A.

beruht nicht auf Worten, leerer Rede, wird nicht dadurch gegründet und auferbaut, sondern ꝛc. Zum Schlusse sagt der Ap. V. 21 seinen Gegnern in einer lebhaften und ernsten Frage: daß es von ihnen selbst abhänge, ob er, nach Korinth gekommen, vermöge seines väterlichen Rechts Strenge gebrauchen, oder mit Milde ihnen begegnen werde. *Τι* statt *ποτερον*: Was von Beiden wollt ihr? Soll ich mit der Ruthe kommen, oder mit Liebe und Sanftmuth? Ruthe, wie Stock, Werkzeuge der strengen elterlichen Zucht, vgl. Sprüchw. 13, 24. 24, 13 f. Sir. 30, 1, — hier Bild strenger Strafe. Statt *πρᾳοτητος* wird hier und an andern Stellen auch die Form *πραϋτ.* gelesen, [1]) welche vielleicht überall im N. T. ursprünglich ist, wenn schon sonst beide Formen gemein üblich sind. Der Genitiv ist adjectivisch, wonach also *πνευμα* die Geistes- oder Gemüthsverfassung bezeichnet wie Gal. 6, 1, und nicht das *πνευμα ἁγιον* ist nach Röm. 8, 15. 2 Kor. 4, 13; doch ist bei solchen Geisteszuständen von P. immer der Einfluß des göttlichen Geistes mitgedacht, vgl. Gal. 5. 22 *ὁ δε καρπος του πνευματος εστιν αγαπη... πραϋτης λ.*

Ueber sittliche Gebrechen in der Gemeinde.

Cap. V. 1 — VI. 20.

Das hochmüthige Benehmen der korinthischen Lehrer und Partheigenossen führt den Apostel auf die sittlichen Gebrechen in der Gemeinde, welche einen starken Contrast dazu bilden. Indem nun Cap. 5. auf das Laster der Unzucht zu sprechen kommt, geht er sogleich zu dem sehr betrübenden Falle blutschänderischen Umganges über, und verkündet sein apostolisches Strafurtheil gegen den Frevler, das die Gemeinde ausführen soll, woran sich dann allgemeine Ermahnungen anknüpfen und die Erläuterung einer den Umgang mit Unzüchtigen betreffenden Stelle im frühern Briefe V. 1—13. Die Rüge wegen Duldung eines solchen Frevels trifft die ganze Gemeinde, die paulinisch Gesinnten miteingeschlossen, denn aus 2 Kor. 7, 2 ff. erhellt, daß sich auch diese dabei einer höchst tadelswerthen Gleichgiltigkeit schuldig gemacht hatten.

[1]) Hier jedoch nur in B; — aufgenommen von Lachm., Tischend. und Rückert.

V. 1. Der Sinn des zu ακουεται gehöriger ὁλως ist streitig; es heißt aber nicht, wie häufig gedeutet wird, omnino oder certe, so daß das Vorhandensein des Gerüchtes bekräftigt, oder dieses als ein festes, zuverlässiges bezeichnet würde, — auch nicht allgemein oder überall = παντη oder πανταχου, sondern ist in der gewöhnlichen Bedeutung überhaupt zu fassen, [1]) vgl. 6, 7. Matth. 5, 34, was zum generischen Begriffe πορνεια vollkommen paßt: Man hört überhaupt, im Allgemeinen von Hurerei. Die Verbindung des Wortes mit dem Subject, wonach sich mit der Deutung scortatio quaelibet, omnis generis, ungefähr derselbe Sinn ergäbe, ist ungrammatisch, und der Beziehung auf εν ὑμιν steht seine Stellung entgegen. Die letzten Worte, die gleichfalls eine Bestimmung zu ακουεται sind, bezeichnen nicht das Gebiet, wo gehört wird, denn offenbar meint der Ap. ein auswärtiges, zu ihm selbst gekommenes Gerücht, sondern sie geben an, wo sich der Gegenstand des Hörens findet, vgl. Philipp. 1, 29. Das folgende τοιαυτη ist nun specialisirend und zugleich steigernd, indem damit die schlimmste Art der πορνεια eingeführt wird: und zwar von solcher Hurerei, die nicht einmal ꝛc. Das im gemeinen Texte beistehende Verb. ονομαζεται ist nach überwiegenden Gegenzeugen [2]) für ein exegetisches Glossem zu halten, das wahrscheinlich aus Eph. 5, 3 entnommen ist; statt dessen ist wieder ακουεται in Gedanken zu ergänzen. [3]) Der Ausdruck γυνη του πατρος ist hebräische Umschreibung von μητρυια, Stiefmutter, vgl. 3 Mos. 18, 7. 8, wo אֵם und אֵשֶׁת אָב unterschieden wird. [4]) Unsicher ist, ob εχειν vom Concubinat, oder vom ehelichen Besitze zu verstehen ist; für die letztere Auffassung spricht aber der Sprachgebrauch des N. T., wo das Wort in ähnlicher Verbindung immer diesen Sinn hat, vgl. Matth. 14, 4. 22, 28. 1 Kor. 7, 2. 29,

---

[1]) Olshausen, Meyer, de Wette, Bisping.

[2]) Es fehlt in ABCDEFG minuscc. Copt. Aeth. Arm. It. Vulg. *Epiphan. Tertull.* al.; — getilgt von Griesb., Scholz, Lachm., Tischenb., Rückert, Meyer, — vertheidigt aber von Reiche.

[3]) Ueber den Abscheu der Römer und Griechen gegen die Blutschande, vgl. *Cicero* pro Cluentio c. 5. 6. *Sophocl.* Oed. Tyr. v. 1322 sqq. Bei andern Völkern wurde sie freilich auch geduldet, s. meine Abhandlung: Moralische Begründung der Eheverbote zwischen Blutsverwandten, in der Wiener theol. Zeitschr. von Pletz, Jahrg. XI. Bd. II. S. 193 ff.

[4]) *Theodoret.* ουκ ειπεν μητρυιαν, επειδηπερ τινα δυσμενειαν εμφανει το ονομα· αλλα του πατρος γυναικα, τουτ' εστι, την εν ταξει μητρος ουσαν, την αντι της μητρος αυτου τω πατρι συναφθεισαν, την τουτο ιω γεννητορι γενομενην, ὁπερ ην ἡ τεκουσα.

nie wie bei den Griechen den außerehelichen Geschlechtsumgang bezeichnet, — und die Präterita ποιησας und κατεργασαμενον V. 2 scheinen sie zu fordern, da diese nicht auf ein fortbestehendes Verhältniß, sondern nur auf einen einzelnen Act bezogen werden können, wobei man auf die Schließung der Ehe geführt wird. [1]) Der Blutschänder ist nicht, wie häufig angenommen wird, ein Judaist, als welcher er durch rabbinische Grundsätze [2]) sich zu seinem Frevel hätte verleiten lassen, sondern ein Angehöriger der apollianischen Parthei, die sich den gröbsten Mißbrauch von der christlichen Freiheit zu Schulden kommen ließ, vgl. 6, 12 f. Gewiß war die Frau keine Christin, denn nur unter dieser Voraussetzung erklärt es sich, daß der Ap. bloß gegen den Blutschänder, und nicht auch gegen die Mitschuldige Strafe verfügt, vgl. V. 13.

V. 2. Mit einer verwundernden Frage, welche lebhaften Unwillen ausdrückt, hält sofort der Apostel den Lesern vor, wie wenig dieser Sachlage ihr Hochmuth angemessen sei, und daß statt des Dünkels vielmehr tiefe Betrübniß von ihnen zu erwarten gewesen wäre, die sie bestimmt hätte, den Ausschluß des Schuldigen aus der Gemeinde zu veranstalten. Das nachdrucksame ὑμεις wird durch das Vorhergehende qualificirt: und ihr, solche Leute, bei denen ein so unerhörter Frevel vorkommt und Duldung findet, seid noch aufgeblasen? Ganz verfehlt ist es, wenn πεφυσμ. εστ. vom Stolze über den Blutschänder verstanden wird, als ob dieser ein angesehener Lehrer gewesen wäre; [3]) es geht auf den Dünkel wegen vermeintlichen Besitzes von tieferer Einsicht, sittlicher Vollkommenheit, und, bezüglich der Sectenführer insbesondere, von amtlicher Tüchtigkeit, vgl. 4, 6 f. 19. Mit και ουχι λ. wird die Frage fortgesetzt, die bis zu Ende von V. 6. fortläuft, denn die Auffassung der Worte ινα αρθη als Umschreibung des Imperativs [4]) ist ganz unstatthaft. Die Conjunction ινα ist von επενθησατε abhängig und drückt mit ihrem Satze das Ziel aus, wozu die Trauer hätte führen sollen. Die rec. εξαρθη,

---

[1]) Vgl. Meyer, de Wette.

[2]) *Maimonides* ex Jebamoth fol. 829. Ducere potest proselytus uxorem fratris sui paterni, vel uxorem patrui, quin et uxorem patris et uxorem filii, etiamsi ducta sit patri, patruo aut fratri, modo ad judaicam religionem transierint. Per legem licitum est ethnico, ducere in uxorem matrem suam aut sororem ex matre, dum proselytizantur.

[3]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, Grotius.

[4]) Pott.

wogegen überwiegende Zeugen das einfache αρθη darbieten, [1]) ist aus V. 13 aufgenommen.

V. 3—5. Der Gleichgiltigkeit der Korinther stellt Paulus seinen Ernst in der Handhabung der apostolischen Strafgewalt entgegen. Die von ihnen verabsäumte Excommunication hat er seinerseits bereits beschlossen, und er theilt ihnen seinen Beschluß in der Absicht mit, den unverzüglichen Vollzug zu bewirken, vgl. V. 13. Das V. 3 bei ansehnlichen Zeugen [2]) vor απων fehlende ὡς ist doch wahrscheinlich echt und wurde hinweggelassen, weil es, wie das andere ὡς vor dem zweiten παρων (scil. τῳ σωματι) im Sinne von quasi genommen, nicht zu passen schien; dort ist aber die Partikel erklärend, vgl. 7, 25. 1 Thess. 2, 4: Als abwesend dem Leibe nach, gegenwärtig aber im Geiste, habe ich wie persönlich zugegen bereits beschlossen ꝛc. Der Accus. τον — κατεργασαμενον gehört nun zu παραδουναι V. 5, wo wegen der eingeschobenen Zwischenglieder das Object mit τον τοιουτον wiederholt wird. Das bei einigen Autoritäten [3]) nach οὑτω fehlende τουτο konnte überflüssig scheinen, wenn man jenes von der That selbst verstand, statt von besonders erschwerenden Umständen, auf welche der Ap. nur so ganz allgemein hinweist, weil er sie bei den Lesern als bekannt voraussetzt. — V. 4. Hier ist nach τ. κυρ. ἡμ. beidemale nur Ιησου zu lesen, ohne Χριστου, [4]) was entweder gewohnheitsmäßig hinzugefügt wurde, oder auch, um die Feierlichkeit der Rede zu erhöhen. Die Worte εν τῳ ονοματι — Ιησου könnten nach der ähnlichen Stelle Matth. 18, 20 zum folgenden Participialsatze gezogen werden, [5]) doch ist es angemessener, sie mit παραδουναι zu verbinden, [6]) wonach sie als feierliche Begleitungsformel des Richterspruches diesen auf die Autorität und den Willen Christi zurückführen; vgl. 2 Thess. 3, 6. Mit παραδουναι wird häufig auch συν τῃ δυναμει — Ιησου verbunden, [7]) was nach der Deutung: mit Hilfe oder unter Mitwirkung der Kraft ꝛc.

[1]) ABCDEFG minuscc.; — befolgt von Griesb., Scholz, Lachm., Tischend.

[2]) ABCD* minuscc. Copt. Vulg. Hilar. *Ambros. Augustin.*; — ausgelassen von Lachm., Rückert, Meyer.

[3]) G Arm. Vulg. It. *Lucif. Augustin.* al.

[4]) Nach ABD Aeth. Syr. p. Clar. *Lucif.*; — ausgelassen von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

[5]) So verbinden *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, Heydenreich, Olshausen, Billroth, Rückert u. A.

[6]) Estius, Pott, Flatt, de Wette, Meyer u. A.

[7]) Schulz, Heydenreich, Pott u. A.

einen passenden Sinn geben würde. Allein dieser sonst nachweisbare Sprachgebrauch der Präp. συν ist doch dem N. T. fremd, und das vorausgehende Compositum συναγεσθ. führt natürlich auf die gewöhnliche copulative Bedeutung (vgl. Apg. 4, 27), wonach damit zu ὑμων und του εμου πνευματος ein drittes Glied in die Versammlung eingeschlossen wird, und wahrscheinlich schwebt dem Ap. dabei die Verheißung des Herrn a. a. O. Matth. 18, 20, vgl. 28, 10 vor. [1]) Nicht läßt es sich rechtfertigen, die Worte συν δυναμ. λ. nur an του εμου πνευμ. anzuknüpfen, und als eine Bestimmung des Mitversammeltseins des Geistes Pauli aufzufassen, welcher verbunden mit der Kraft Jesu, — mit der von J. verliehenen Amtsgewalt, zugegen sei. [2]) Was der Ap. von dem Vollzuge seines Beschlusses sagt, ist eine indirecte Aufforderung an die Korinther: zu diesem Zwecke eine Gemeindeversammlung zu halten, in der sie ihn in ideeller und Christus in reeller Weise gegenwärtig denken sollen, und die Uebergabe des Blutschänders an Satan als seine Anordnung im Namen des Herrn auszusprechen.

Das παραδουναι τῳ Σατανᾳ V. 5, noch 1 Tim. 1, 20, betrifft nach dem Context unzweifelhaft die Excommunication, denn es steht zu dem vorausgehenden ἱνα αρθῃ εκ μεσου V. 2 in Beziehung, sowie sich hinwiederum der schließliche Befehl V. 13 εξαρατε τ. πονηρ. εξ ὑμ. αυτ. auf dieses παραδουναι zurückbezieht. Es kann nur streitig sein, ob diese Formel geradezu den beiden andern entspreche, und also die Excommunication unmittelbar und ohne weiteres bezeichne, oder aber eine außerordentliche, die Excommunication schärfende Strafe. Im letztern Falle würde der Ap. seine Aeußerung V. 2 bezüglich des Ausschlusses in V. 3—5 damit rechtfertigen, daß er seinerseits ein noch härteres Verfahren gegen den Blutschänder beschlossen; aber nun ließe sich erwarten, daß er seinen Beschluß in steigernder Redeform, etwa mit einem vor κεκρικα oder παραδουναι eingeschobenen και, sogar, einführe, und der Befehl V. 13, welcher doch offenbar gerade das ausdrücklich verlangt, wozu die Korinther V. 3—5 indirect aufgefordert werden, sollte auch anders formulirt sein. Der fragliche Ausdruck selbst ist, für sich genommen, vollkommen geeignet, um als einfache Bezeichnung der Excommunication verstanden zu werden, denn diese ist Uebergabe an Satan,

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, Estius, Rückert u. A.
[2]) Meyer.

inwieferne außerhalb des Reiches Christi das Gebiet der Herrschaft des Teufels ist, vgl. Eph. 2, 2. Joh. 12, 31. 14, 30. Es ist jedoch zugleich auch die nächste Zweckbestimmung εις ολεθρον της σαρκος zu beachten, welche sich entweder eng an παραδουναι τ. Σ. anschließt, so daß Satan selbst zur Bewirkung des ολεθρ. τ. σ. bestimmt und ermächtigt würde, oder aber überhaupt den mit der Uebergabe beabsichtigten Erfolg angibt, ohne daß der Teufel dabei als positiv thätig anzunehmen ist. Die erstere Auffassung führt auf die sehr gangbare Erklärung von einer Uebergabe zur leiblichen Züchtigung durch verderbliche Krankheiten oder andere den Körper berührende Uebel nach dem Beispiele Hiobs,[1]) und eine solche Ueberantwortung an Satan, bei welcher die leibliche Vexation direct intendirt und nicht bloß als möglicherweise eintretend gedacht wäre, müßte allerdings als eine außerordentliche Strafe, als höherer Bann-grad, angesehen werden. Diese Erklärung möchte 1 Tim. 1, 20 eine Stütze zu haben scheinen, inwieferne dort in der Zweckbestimmung von der Uebergabe des Hymenäus und Alexander an Satan das Verb. παιδευεσθαι mit dem Begriffe der Unterweisung auch den der Züchtigung einschließt, wobei man nach dem Sprachgebrauche von 1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9, vgl. Hebr. 12, 5—17. Offb. 3, 19 eben an leibliche Leiden und Bedrängnisse, welche jene Excommunicirten treffen sollten, denken könnte. Allein dazu ist doch keine Nöthigung vorhanden, denn die Züchtigung involvirt nur überhaupt ein Uebel, ohne daß es gerade ein leibliches sein müßte, und ein Uebel ist der Ausschluß selbst, inwieferne er mit dem Verluste der kirchlichen Heilsmittel und mit öffentlicher Beschämung verbunden ist. Sodann steht der betreffenden Erklärung der zweite Korintherbrief entgegen, denn während 2, 6 und 7, 11 bestätigt wird, daß der Ausschluß an dem Blutschänder wirklich zum Vollzuge gekommen ist, so findet sich keine Hinweisung auf leibliche Leiden, die er mit sich gebracht hätte, sondern es wird nur 2, 7 als Folge desselben eine tiefe Betrübniß erwähnt, die bei längerer Dauer der Excommunication den Sünder noch ganz verzehren könnte. Dieser durch den Ausschluß erzeugte Reueschmerz des Sünders ist nun als dasjenige zu betrachten, worauf die Bewirkung des ολεθρος τ. σαρκ. zurückzuführen ist. Σαρξ ist der Leib als σωμα της ἁμαρτιας

[1]) *Chrysostom.* ινα μαστιξη αυτον ἑλκει πονηρῳ η νοσῳ ἑτερᾳ. *Theodoret*, *Theophylact.*, *Oecumen.*, *Ambros.* de poenit. I. c. 12. *Primasius*, *Cajetan* und die meisten Neueren.

Röm. 6, 6, in welchem die böſen Lüſte, die ſündhaften Begierden herrſchen, Gal. 5, 24, und der ολεθρ. τ. σ. iſt nicht eine phyſiſche Zerſtörung oder Abſchwächung des Leibes, ſondern den Formeln καταργειν το σωμα τ. ἁμαρτ. und την σαρκα σταυρουν a. a. O. gemäß die Vernichtung des Leibes in der Eigenſchaft oder in dem Zuſtande als Sündenleib, welche ſich dadurch vollzieht, daß die Macht der ſündhaften Triebe gebrochen und unterdrückt wird, wozu der Reueſchmerz das Mittel werden ſollte. Hiernach iſt παραδουναι τ. Σ. als einfache Bezeichnung der Excommunication zu faſſen, wie es dem Ausdrucke angemeſſen iſt.[1]) Der letzte Satz: ἱνα το πνευμα σωθῃ λ. drückt den Endzweck des Ausſchluſſes aus. Nicht iſt hier το πνευμα der hl. Geiſt,[2]) an welchen nur gedacht werden könnte, wenn es ſofort hieße: εις την ἡμερ. λ., denn σωζεσθαι könnte ſo von der Erhaltung der Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes für den Sünder verſtanden werden; es iſt der eigene Geiſt, welcher dadurch, daß die Strafe Reueſchmerz und Beſſerung bewirkt, am Tage des Herrn, dem Gerichtstage, die σωτηρια, das Heil nach ſeiner negativen und poſitiven Seite (vgl. 1, 18) erlangen ſoll, vgl. 2 Kor. 7, 10. Da aber der Ap. an dem ewigen Leben ſonſt ausdrücklich auch den Leib Theil nehmen läßt, ſo iſt dieſe Rettung nicht auf den Geiſt zu beſchränken, ſondern auch der Leib mitzubegreifen, welcher an derſelben participirt, nachdem er als σαρξ oder σωμα της ἁμαρτ. vernichtet und mit dem Geiſte wieder in ein harmoniſches Verhältniß zurückgebracht iſt. Nach ἡμερᾳ gehört wahrſcheinlich nur του κυριου in den Text, wie einige anſehnliche Zeugen leſen,[3]) gegen welche andere noch ἡμων Ιησου oder ἡμ. Ιησ. Χριστου hinzuſetzen, was eine Conformation nach V. 4 oder 1, 8 zu ſein ſcheint.

V. 6. Der Apoſtel wiederholt im ruhigern Tone die V. 2 gegen die Leſer ausgeſprochene Rüge ihrer Aufgeblaſenheit, um dadurch in Verbindung mit einer Warnung den Uebergang zu den Ermahnungen V. 7 f. zu machen. Καυχημα, hier im Sinne von καυχησις, vgl. 2 Kor. 5, 12, hat mit φυσιουσθαι V. 2 [illegible]

[1]) So *Augustin.* contr. epist. Parmen. III. c. 2. *Pelagius*, *Thom Aq.*, Eſtius, Stolz u. A.

[2]) *Theodoret.* πνευμα δε ενταυθα ου την ψυχην καλει, αλλα το χαρισμα, — und *Ambrosiaster* denkt an eine Erhaltung des hl. Geiſtes in den übrigen Gemeindegliedern: ut Spiritus salvus sit in hominibus eccles[illegible] in die judicii.

[3]) B *Origen.* (dreimal) *Tertull.* (zweimal); — von Tiſchenb. befol[illegible]

gleiche fachliche Beziehung, während sich das tadelnde Urtheil über das Rühmen wieder an das Verhalten rücksichtlich des Blutschänders knüpft: bei ihrer Gleichgiltigkeit gegen einen solchen Frevel stehe es ihnen nicht wohl an, mit Weisheit und sittlicher Vollkommenheit groß zu thun, ihre Prahlerei sei bei dieser Sachlage gar nicht geziemend. Ohne *ου*, das einige ältere Zeugen nicht lasen, [1]) wäre die Rede ironisch; doch ist es wohl aus Versehen hinweggefallen, was die LA. *Ιησου* am Ende des vorausgehenden Verses veranlassen konnte. In der Frage: *ουκ οιδατε, ὁτι λ.* führt der Ap. ihnen mit Anwendung eines Sprüchwortes, vgl. Gal. 5, 9, die Gefahr ihrer Gleichgiltigkeit gegen die Sünde des Blutschänders warnend zu Gemüth. *Ζυμη*, Sauerteig, wird nach seiner durchdringenden und umschaffenden Kraft als Bild sowohl von Gutem als Bösem gebraucht, doch ist die letztere Anwendung, die auch hier statthat, gewöhnlicher, vgl. die a. St. Gal. 5, 9. Matth. 16, 6. Marc. 8, 15. Luc. 21, 1; in ersterer Weise Matth. 13, 13. [2]) An und für sich wäre von *μικρα ζυμη* die Beziehung auf die Person des Blutschänders möglich, wonach sich der Sinn ergäbe: ein einziger Sünder verderbe die ganze Gemeinde — *ὁλον το φυραμα*; allein nach V. 8 geht es unzweifelhaft auf das Laster desselben, von welchem dieser verderbliche Einfluß zu befürchten sei; *μικρα* mildert nicht das Urtheil über dieses Laster, sondern der Gedanke ist analog wie bei der andern Auffassung: ein einziges Laster.

V. 7. Die Gleichgiltigkeit der Leser gegen den betreffenden Frevel beruht auf sittlichem Indifferentismus überhaupt und bei einem Theile auch auf einer verwandten Befangenheit im Laster der Unzucht, neben welchem noch andere Fehler in der Gemeinde herrschten. In Beziehung auf diese Gebrechen, die der Ap. alle als Sauerteigbestandtheile betrachtet, und die Gefahr, welche schon mit einem einzigen Laster für die ganze Gemeinde verbunden ist, schließt sich nun die hier folgende Aufforderung an. Die Verbindungspartikel *ουν* nach *εκκαθαρ.* im gemeinen Texte ist nach überwiegenden Gegenzeugen [3]) zu tilgen, jedoch in Gedanken zu suppliren. In der

---

[1]) Griech. Handschrr. bei *Alto*, lat. bei *Augustin.*, — *Lucif.*, *Ambrosiast.*

[2]) Rabbinische Stellen bei *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. zu Matth. 16, 6.

[3]) Sie fehlt in ADEFG minuscc. Copt. Arm. Vulg. ed. lt. bei *Clem. Alex. Basil. Chrysost.* al.; — ausgelassen von Griesb., Lachm., Tischenb., Rückert und Meyer.

Ermahnung: den alten Sauerteig hinwegzuschaffen, liegt eine Anspielung auf den zufolge der gesetzlichen Vorschrift 2 Mos. 12, 15 f. 13, 7 streng beobachteten Gebrauch der Juden, vor dem Paschafeste allen Sauerteig aus den Häusern zu entfernen. Die Vergleichung ist aber gemischt, indem die Leser, welche den Sauerteig nach dem Vorbilde der Juden hinwegschaffen sollen, zugleich mit einer durchsäuerten Teigmasse verglichen werden, die durch Ausscheidung des sauern Stoffes zum sauerteigfreien österlichen Neuteige werden soll. Diejenigen Ausleger, welche μικρα ζυμη V. 6 von der Person des Blutschänders verstehen, beziehen ingleichen παλαια ζυμη auf diesen, zum Theile mit Einschluß noch anderer schwerer Sünder, wonach mit εκκαθαρ. die Excommunication derselben gefordert würde. [1]) Allein hier weist auch das Epitheton παλαια, das mit dem entgegenstehenden im andern Bilde νεον φυραμα an die Ausdrücke παλαιος und νεος s. καινος ανθρωπος Röm. 6, 6. Eph. 4, 22. 24. Kol. 3, 9. 10 erinnert, auf sittliche Eigenschaften und Lebensrichtungen, welche dadurch als solche bezeichnet werden, die noch aus dem unbekehrten Zustande zurückgeblieben sind. [2]) Die Ermahnung geht auf Lossagung von allem Sündhaften und hat nur diesen Sinn, ohne daß, wie Andere wollen, [3]) jener Gedanke darin doch mitenthalten wäre. Durch diese Läuterung soll die Gemeinde νεον φυραμα, eine neue, frische Teigmasse werden, ähnlich jener, welche am Osterfeste zubereitet wird, d. i. eine Gemeinschaft sittlich erneuter Menschen. Im folgenden Satze: καθως εστε αζυμοι darf αζυμος nicht im Sinne vom fermento abstinens genommen werden, [4]) denn dies verbietet der Sprachgebrauch, da es sonst immer non fermentatus, ungesäuert heißt. Das Wort ist in seiner gewöhnlichen Bedeutung wieder bildlich, und bezeichnet die sittlich reine Beschaffenheit. Es wird den Lesern mit diesem Satze als Motiv zur sittlichen Läuterung (καθως ist nämlich ätiologisch) ihr ideeller Charakter als Christen vorgehalten: der Christ ist nach seiner ideellen Beschaffenheit αζυμος im

---

[1]) *Chrysostom., Theophylact.*, Cornel. a Lapide, Estius u. A.

[2]) So schon *Theodoret.*: ζυμην παλαιαν την προ του βαπτισματος καλει.

[3]) Flatt, Pott, Rückert.

[4]) So scheint es schon *Theodoret.* verstanden zu haben, indem er bemerkt: και επειδη αζυμων εμνημονευσεν, εν δε τω πασχα τους αζυμους ησθιον Ιουδαιοι, ακολουθως επηγαγε· και γαρ το πασχα λ.; Unter den Neueren Grotius.

geistig-sittlichen Sinne. Die Umdeutung von καθως εστε in καθως ὑμας ειναι πρεπει [1]) verfehlt den beabsichtigten Gedanken, und setzt an dessen Stelle seine practische Anwendung. Das letzte Versglied: και γαρ το πασχ. λ. begründet die vorangehende ideelle Prädicirung, und fügt nicht für die Ermahnung: εκκαθαρ. λ. ein dem καθ. αζυμοι εστε coordinirtes neues Motiv hinzu, [2]) denn das mit der Part. γαρ verbundene και heißt nicht auch, in welchem Sinne es auch fälschlich zu ἡμων gezogen wurde, [3]) sondern hebt nur hervor, wie der Grund dem zu Begründenden entspreche (vgl. Matth. 26, 73. Apg. 19, 40): denn es ist ja unser Pascha geschlachtet worden, Christus; zum Paschalamme gehört aber ein ungesäuerter Teig, und kein Sauerteig ist mehr vorhanden, wenn es einmal geschlachtet ist. Der Vergleichung Christi mit dem jüdischen Paschalamme liegt eine typische Anschauung von dem letztern zu Grunde, vgl. Joh. 19, 36. 1, 29; Christus ist sonach als das wahre Paschalamm gedacht, in welchem das Vorbild seine Erfüllung gefunden. Den Christen ist aber als mit Christus, ihrem Pascha, Verbundenen nach ideeller Anschauung eine sittliche Beschaffenheit eigen, in welcher sie dem zum jüdischen Paschalamme gehörigen ungesäuerten Teige gleichen, weil der Opfertod Christi für sie Sündentilgung und Heiligung bewirkt hat, vgl. Tit. 2, 14. Eph. 5, 25 ff. 1 Petr. 1, 18. 19. 2, 24. Das recip. ὑπερ ἡμων nach ἡμων wird durch eine überwiegende Gegenzeugenschaft [4]) als Glossem erwiesen.

V. 8. Schlußermahnung in fortgesetzter Allegorie: Da unser Osterlamm, Christus, geschlachtet ist, so laßt uns also Festfeier halten, wie sich geziemt, nicht in ꝛc. Unverkennbar liegt in ἑορταζωμεν eine Anspielung auf die eben eintretende oder gegenwärtige Feier des Osterfestes, die dem Apostel schon V. 7 vorschwebt; aber gleichwohl hat auch dieses Wort allegorische Bedeutung. Dem einmaligen und für immer geltenden Acte der Schlachtung des christlichen Osterlammes gegenüber soll den Christen die ganze Folgezeit als ein perennirendes höheres Osterfest gelten, das mit heiliger Gesinnung und reinem Wandel zu begehen

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, Estius, Pott, Billroth u. A.
[2]) de Wette, Meyer.
[3]) *Theodoret.* εχομεν και ἡμεις πασχα λ. Neander.
[4]) ABC*DEFG minuscc. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. *Clemens Alex. Origen.* (bis) *Athanas.*; — von Lachm., Tischend., Meyer, Rückert und Reiche befolgt.

ist.[1]) Durch die Verbindungsform μη — μηδε wird von der ζυμη παλαια die ζυμη κακιας και πονηριας unterschieden; doch ist dies nur eine rhetorische Unterscheidung, die sich auf den Ausdruck und nicht auf die Sache bezieht, denn unter dem alten Sauerteige kann nach V. 7 nichts anderes verstanden werden, als was im zweiten Gliede genannt ist. Die Genitive im negativen und positiven Verstheile sind genitt. explicationis oder appositionis: im Sauerteig, welcher Bosheit und Schlechtigkeit, und im Ungesäuerten, das Reinheit und Wahrheit ist. Αληθεια ist die der objectiven sittlichen Wahrheit, d. i. der Idee des Sittlichen oder dem Sittengesetze (vgl. Röm. 1, 18. 2, 8) entsprechende Gesinnung und practische Lebensrichtung, vgl. Joh. 3, 21, und schließt so eigentlich die ειλικρινεια als Lauterkeit des Herzens ein.

V. 9. Die Aufforderung zur Reinigung der Gemeinde von dem Blutschänder und zur allgemeinen sittlichen Läuterung führt den Apostel auf die Beleuchtung einer mißverstandenen Stelle in einem frühern, für uns verloren gegangenen Briefe. Es ist unmöglich, εν τη επιστολη von dem gegenwärtigen Schreiben zu verstehen,[2]) denn vorher, V. 2 und 4, worauf man verweist, findet sich das betreffende Verbot nicht, auf das aber, was erst V. 11 nachfolgt, kann εγραψα nicht gehen, und wollte man es als epistolarisches Präterit. = γραφω von der eben jetzt niedergeschriebenen Vermahnung deuten, so würde εν τη επιστ., was auch bei den andern Beziehungen des Verb. überflüssig wäre, dies um so mehr werden. Es kann nur ein früheres Schreiben gemeint sein, wofür auch die Parall. 2 Kor. 7, 8 eine Bestätigung gibt; der Artik. bezeichnet dasselbe als das den Lesern bekannte. Συναναμιγνυσθαι vom Umgang, Verkehr, vgl. 2 Thess. 3, 14. Hos. 7, 8. Die angezogene Briefstelle, worin der Umgang mit Unzüchtigen untersagt wurde, hat sich nach V. 10 und 11 noch auf andere Laster erstreckt, sei es, daß alle oder doch noch ein Theil derselben genannt war. Der vorangehende Abschnitt veranlaßte aber den Ap., hier zunächst nur

---

[1]) *Chrysostom.* nimmt nicht einmal eine Anspielung auf die wirkliche Osterfeier an, indem er erklärt: „ἑορταζωμεν," ουκ ειπειδη πασχα παρην, ουδε επειδη ἡ πεντεκοστη, ελεγεν, αλλα δεικνυς, ὁτι πας ὁ χρονος ἑορτης εστι καιρος τοις Χριστιανοις δια την ὑπερβολην των δοθεντων αγαθων.

[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact.*, Erasmus Cornelius a Lapide u. A.

diesen einen Punct zu erwähnen, und auch nachher den Hauptnachdruck darauf zu legen. Er hatte, wie aus V. 11—13 erhellt, den Verkehr mit Unzüchtigen und andern groben Sündern unter den Christen, beziehungsweise unter den eigenen Gemeindegliedern gemeint, wogegen er nach V. 10 so verstanden wurde, als ob sein Verbot ganz allgemein zu nehmen sei, also auch die Nichtchristen betreffe, und es scheint sich sofort der Einwand erhoben zu haben, daß es schlechterdings nicht ausführbar sei. Er gibt nun

V. 10. 11 darüber eine negative und positive Erklärung. Das recip. *και* zu Anfang von V. 10 ist nach den kritischen Autoritäten [1]) zu streichen. *Ου παντως* ist zu trennen, und zur Negation das Verb. *εγραψα* zu suppliren, vgl. 1, 17, während sich *παντως*, im Sinne überhaupt, in universum, an *μη συναναμιγν.* anschließt; hiernach lautet diese negative Erklärung: nicht schrieb ich (meinte ich), überhaupt mit den Unzüchtigen dieser Welt, — daß ihr mit allen diesen nicht verkehren dürftet. [2]) Bei dieser Deutung von *παντως* sind in dem Ausdrucke *κοσμος ουτος*, womit gemeiniglich die Nichtchristen bezeichnet werden, die unzüchtigen Christgläubigen mitbegriffen, was aber nicht auffallen kann, da ja diese und andere schwere Sünder, wie noch genannt werden, thatsächlich in der Reihe der Unbekehrten stehen und mit ihnen die gotteswidrige Welt bilden, vgl. 6, 6; ganz unstatthaft ist es, *κοσμος ουτος* nicht im ethischen Sinne, sondern wie das folgende einfache *κοσμος* von der Welt als Wohnsitz der Menschen zu verstehen. Nach einer andern Auffassung soll *παντως* hier allerdings bedeuten, wonach *κοσμος ουτος* den gewöhnlichen Begriff beibehielte, denn jetzt würde die Erklärung lauten: nicht habe ich allerdings gemeint, mit den Hurern dieser Welt, — oder indem *ου* eng mit *τοις πορν.* verbunden wird: allerdings nicht mit ꝛc.; [3]) allein so wäre die Stellung von *παντως* hinter *ου* lästig und die Deutlichkeit würde die umgekehrte, *παντως ου*, verlangen. Es geht auch nicht an, *ου παντως* als zusammengehörig in dem Sinne non omnino, non prorsus zu nehmen, und so

[1]) Es fehlt in ABCD*EFG minuscc. Syr. Copt. Vulg. It. *Tertull. Lucif.* al.; — befolgt von Lachm., Tischend., de Wette, Rückert.

[2]) Vgl. Winer Gramm. S. 511.

[3]) *Theophylact.* το, παντως, ὡς επι ὡμολογημενου τεθεικε πραγματος (nach *Chrysostom.*)· ἡ συνταξις δε του λογου τοιαυτη· και παντως ου τοις πορνοις του κοσμου συναναμιγνυσθαι εκωλυσα λ. Die letztere Verbindung bei Billroth.

an συναναμιγν. anzuschließen, wobei κοσμ. οὐτ. wieder die gewöhnliche Bedeutung hätte und gesagt wäre: daß er nicht allen und jeden Umgang mit den Befleckten dieser Welt verboten hätte. [1]) Dieser Auffassung steht V. 11 entgegen, denn hier sollte man nun im Gegensatze zu jener Limitirung in Ansehung der Christen unmittelbar eine absolute Prohibition erwarten, während zunächst nur überhaupt der Umgang verboten wird und die strengere Deutung des Verbotes in Form einer Steigerung erst nachfolgt. Statt der rec. η ἁρπαξιν ist nach überwiegenden Zeugen και ἁρπ. zu lesen, [2]) was zur Conformation mit den andern Gliedern umgeändert wurde; die Habsüchtigen und Räuberischen werden so in Eine Klasse von Sündern verbunden, und den letztern gegenüber, worunter alle diejenigen begriffen sind, die sich mit irgend einer Art Gewaltthätigkeit in unrechtmäßigen Besitz setzen oder darin erhalten, ist bei den ersteren an die Anwendung von Betrug und Ueberlistung zu denken. Der letzte Satz: επει οφειλ. αρα λ. folgert, was nach den damaligen Verhältnissen erforderlich würde, wenn das betreffende Verbot ohne extensive Beschränkung gelten sollte; indem aber diese Folgerung: ganz von der Welt scheiden zu müssen, etwas Unmögliches enthält, wonach der voraussetzliche Einwand, inwieferne er sich an die falsche Auffassung des Verbotes knüpft, als gegründet anerkannt wird, so stützt der Ap. eben darauf seine Erklärung, daß er dabei nicht eine ganz allgemeine Beziehung im Sinne gehabt haben könne. Der indic. praes. οφειλετε gibt der Folgerung eine kategorische Form, vgl. 7, 14; leichter würde sich die von einer ansehnlichen Zeugenschaft unterstützte LA. ωφειλετε [3]) in den Zusammenhang fügen, aber sie macht sich eben dadurch als eine rhetorische Verbesserung verdächtig und ist schwerlich zu halten. — V. 11. Positive Erklärung. Νυνι δε heißt nicht: jetzt aber, denn εγραψα geht nicht auf die Gegenwart, sondern hat dieselbe Beziehung wie das εγρ. V. 9, und der Sinn muß hiernach sein: nun aber (vgl. 12, 18. 14, 6. 15, 20) — habe ich geschrieben, gemeint. Es wird damit die nachfolgende Erklärung dem Vorausgehenden so entgegengestellt, daß nach dieser Bestimmung des Ver-

[1]) So *Theodoret.* ουδεν ὑμιν νομοθετω δυσχερες· ου γαρ των αλλοτριων ὑμας της πιστεως παντελως χωρισθηναι κελευω λ. Unter den Neueren Meyer und de Wette.

[2]) So ABCD*EFG minuscc. Clarom. Boern.; — befolgt von Lachm.-Tischend., Rückert und de Wette.

[3]) ACG minuscc. Vulg. lt. Patrr. lat.

botes von der Unmöglichkeit es zu erfüllen, beziehungsweise von der Nothwendigkeit, deßhalb die Welt zu verlassen, nicht mehr die Rede sein könne. Vor πορνος ist statt des recip. disjunctiven ῃ unzweifelhaft η zu lesen; [1]) aber dieses η gehört nicht zu ονομαζομενος als Umschreibung von ονομαζηται, wonach der Sinn wäre: wenn irgend ein Bruder Hurer genannt wird, d. i. ein notorischer Unzüchtiger ist [2]), — sondern zu πορνος, und ονομαζ. ist mit αδελφ. zu verbinden: wenn Einer, der sich Bruder nennt, ein Unzüchtiger ist ꝛc. Diese Bestimmung hat nun eben in dem frühern Briefe gefehlt, denn sonst hätte ja das betreffende Mißverständniß nicht eintreten können. Bei ειδωλολατρης hat der Ap. in Ansehung der Christen vorzugsweise diejenigen im Auge, welche an den Götzenopfermahlzeiten Theil nahmen, vgl. 8, 10. 10, 14 ff. Indem μηδε συνεσθιειν in der Weise eine Steigerung macht, daß selbst ein ganz unbedeutender Grad des Umganges gemeint sein muß, so kann es nicht von den Agapen, [3]) sondern nur von der gewöhnlichen Tischgemeinschaft verstanden werden.

V. 12 f. Begründung der Beschränkung des Verbotes auf die Christen, mit Anfügung des Schlußbefehles zur Excommunication des Blutschänders. In einer rhetorischen Frage mit negativem Sinn spricht er sich die Befugniß ab, über die Nichtchristen ein Gericht zu üben, was die Untersagung des Umganges mit ihnen, als Strafverfügung gegen sie betrachtet, sein würde, und beruft sich dafür auf die eigene richterliche (disciplinarische) Praxis der Leser. Τι γαρ μοι; Was geht's mich an? d. i. es steht mir nicht zu, ich habe kein Recht, oder es liegt nicht in meinem Berufe; ähnlich τι προς ὑμας, προς σε Matth. 27, 4. Joh. 21, 22. Das recip. και vor τους εξω, das eine starke Zeugenschaft gegen sich hat, [4]) scheint ein Zusatz zur Verdeutlichung zu sein. Der Ausdruck οἱ εξω oder εξωθεν von den Nichtchristen, vgl. Col. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. 1 Tim. 3, 7, entspricht der bei den Juden üblichen Bezeichnung der Heiden als חיצונים, [5]) und es liegt wohl das Bild von dem Gottesreiche als Haus oder Stadt Gottes zu Grunde;

[1]) So viele minuscc. Syr. utr. Copt. Vulg. Erpen. *Chrysostom. Theodoret. Photius* al.; — Lachm., Tischend., Rückert, Meyer, de Wette.
[2]) *Ambros. Augustin. Oecumen.*
[3]) Mosheim, Stolz, Heydenreich.
[4]) ABCFG minuscc. Syr. Erpen. Copt. Slav. ms. Vulg. It. Patrr. lat.; — getilgt von Lachm., Tischend., Rückert.
[5]) S. *Lightfoot* Horr. hebr. et talm. ad Marc. 4, 11.

die entgegenstehende Benennung der Christen als οἱ ἐσω nur hier. Ganz verfehlt ist es, ουχι als Antwort zu nehmen, wonach das folgende κρινετε Imperativ sein sollte: Nein (keineswegs steht mir dies zu)! Richtet doch ihr die Mitchristen! [1]) Auf das fragende τι wäre als Antwort ουδεν statt ουχι zu erwarten. Die Negation beginnt eine neue Frage mit affirmativem Sinn, die aber mit κρινετε schließt, nicht bis κρινει V. 13 fortläuft, und mit ὑμεις ist auch τους εσω stark zu betonen, so daß der in Gedanken liegende Gegensatz και ου τους εξω hervortritt; der Sinn ist so: Richtet nicht ihr selbst auch (bei Ausübung der Disciplinargewalt) keine Andern als euere Mitchristen? — V. 13. Aus dem Gesagten soll jedoch nicht gefolgert werden, daß die Laster der Nichtchristen keinem Gerichte unterliegen: sie haben Gott zum Richter. Κρινει ist zeitloses Präsens, womit Gott überhaupt in der Function als Richter bezeichnet wird; als Fut., mit der Accentuation κρινεῖ, [2]) würde es direct auf das künftige Weltgericht gehen, was aber dem Zusammenhange weniger angemessen ist. Den Schlußbefehl in Ansehung des Blutschänders spricht der Ap. mit Anbequemung der Schriftstelle 5 Mos. 24, 7 aus, welche in der griech. Uebersetzung lautet: και εξαρεις τον πονηρον εξ ὑμων αυτων. Von daher ist das im gewöhnlichen Texte voranstehende και eingeschoben, [3]) und es erklärt sich daraus auch die Entstehung der recip. LA. εξαρειτε statt der überwiegend bezeugten εξαρατε. [4])

Cap. VI. Von dem kirchlichen Disciplinargerichte geht der Apostel auf das anstößige Rechten der korinthischen Christen vor den heidnischen Gerichten über. Sieht er in den Rechtsstreitigkeiten zwischen Gemeindegliedern schon an und für sich einen verderblichen Uebelstand V. 7 f., so muß er es um so schärfer rügen, daß sie solche vor die heidnischen Gerichte brachten V. 1 ff., statt dessen sie Schiedsrichter aus ihrer eigenen Mitte aufstellen sollen V. 1.

---

[1]) So Einige bei *Theophylact.*, Rosenmüller, Flatt, Heydenreich u. A.

[2]) Nach vielen minuscc. Arm. Vulg. Boern. *Chrysostom. Theodoret. Ambros. Pelag.* al.; — befolgt von Lachm., Scholz, Tischend., Rückert.

[3]) Es fehlt in ABCDEF minuscc. Arm. Vulg. lt. Patrr. lat. und ist in allen krit. Ausgaben ausgelassen.

[4]) ABCD*FG minuscc. Patrr.; — aufgenommen von Griesb., Lachm., Tischend., Meyer, Rückert, de Wette.

und 5. Auch bei den Juden war die Anrufung heidnischer Gerichte verboten, um nicht dadurch den Heiden Anlaß zur herabwürdigenden Beurtheilung der Bekenner Jehovas und der Jehovareligion zu geben, [1]) und die Römer haben ihnen selbst die Concession gemacht, privatrechtliche Streitfälle vor Synagogengerichten zu erledigen. [2]) Die Beobachtung eines analogen Verfahrens war für die Christen dringendes Bedürfniß, weil das Christenthum ohnehin überall verdächtigt und angefeindet wurde. Vermuthlich hatte der Ap. in dieser Beziehung bereits während seiner persönlichen Anwesenheit Anordnungen getroffen, die aber nach seiner Entfernung bei Manchen wirkungslos geworden sind. Aus der für den jüdischen Standpunct berechneten Bezeichnung der Heiden als *αδικοι* V. 1 scheint zu erhellen, daß er bei seiner Rüge auch judenchristliche Gemeindeglieder im Auge habe; doch darf man annehmen, daß nicht diese, welche im Allgemeinen eine Abneigung gegen heidnische Gerichte aus dem Judenthum mitgebracht, sondern die daran gewöhnten Heidenchristen die Mehrzahl derer ausmachten, die sich das betreffende Aergerniß zu Schulden kommen ließen, und vornehmlich ist an die Apollianer zu denken, mit denen es der Ap. auch V. 12 ff. zu thun hat.

V. 1. Mit einer verwundernden Frage geht der Ap. unmittelbar auf den neuen Gegenstand ein. Die Formel: *τολμα τις ὑμων;* untersteht sich Jemand unter euch? — bezeichnet das bezügliche *κρινεσθ. επι των αδικων* als freche Verletzung einer bestehenden Anordnung, oder aber der durch ein besseres Gefühl und höhere Rücksichten gebotenen kirchlichen Sitte. Von einer bestimmten Person ist *τις* nicht zu verstehen, da nachher der Gegenstand ganz allgemein behandelt wird. *Πραγμα* ist hier nach classischem Sprachgebrauche causa, lis, [3]) und aus V. 7 erhellt, daß vorzugsweise solche Rechtshändel gemeint sind, die sich auf Eigenthum, Besitz, Erwerb u. dgl. beziehen, wobei es lediglich von dem, der sich für

---

[1]) Tanchuma Fol. 92, 2: Statutum est, ad quod omnes Israëlitae obligantur, eum qui litem cum aliis habet, non debere eam tractare coram gentilibus. In dem Buche Schulchan Aruch ist zur Begründung dieses Verbots gesagt: qui adducit judicia Israëlis ad gentes, polluit nomen Dei et honorat nomen idoli; occasionem dant, qui id faciunt, extraneis dicendi: ecce quam concordes sunt illi, qui unum Deum colunt!

[2]) *Joseph.* Antt. XIV. 10, 17. *Cod. Justinian.* L. I. T. 9. L. 8 de Judaeis et coelicolis.

[3]) Vgl. *Xenoph.* Mem. II. 9, 1. *Joseph.* Antt. XIV. 10, 17.

verletzt oder beeinträchtigt hielt, abhing, die öffentlichen Gerichte in Anspruch zu nehmen oder nicht; προς τον ἕτερον = αδελφον vgl. V. 6. Das der Benennung der Christen als ἅγιοι entgegengesetzte Prädicat αδικοι von den Heiden, beziehungsweise von den heidnischen Obrigkeiten, soll das gerügte Verfahren zugleich als ein thörichtes charakterisiren. Die Heiden wurden von den Juden αδικοι und ἁμαρτωλοι genannt, vgl. 1 Sam. 15, 18. Tob. 13, 6. Matth. 9, 10. 26, 45. Gal. 2, 15, weil sie αθεοι und ανομοι waren, vgl. 9, 21. Eph. 2, 12, und inwieferne mit αδικοι im allgemeinen moralischen Sinne der Mangel an sittlicher Gerechtigkeit und Heiligkeit bezeichnet wird, so kommt denselben dieses Prädicat auch nach christlicher Betrachtungsweise zu. Es liegt aber in dem Ausdrucke noch der Nebenbegriff der bürgerlichen Ungerechtigkeit, und gerade diesen Nebenbegriff will der Ap. hervorheben, um seinen Lesern bemerklich zu machen, daß es widersinnig sei, bei solchen Richtern ihr Recht zu suchen. [1]) Diese Anwendung des Wortes rechtfertigt sich dadurch, daß mit dem Mangel an sittlicher Rechtschaffenheit in Gesinnung und Willensrichtung sich leicht auch ein Mißbrauch der Richtergewalt verbindet, und daß manche Fälle vorgekommen sein mögen, wo sich heidnische Richter gerade gegen Christen Ungerechtigkeit zu Schulden kommen ließen. Das letzte Glied: και ουχι επι των ἁγιων; hängt dem Gedanken nach nicht mehr mit τολμᾳ zusammen; man kann ein anderes Verbum substituiren: και ου θελει, και παραιτειται scil. κρινεσθαι, oder es ist dazu der infinit. κρινεσθ. in κρινεται umzusetzen; das hier gemeinte Rechten ist auch ein anderes als jenes επι των αδικων, denn die ἅγιοι sind nicht als amtliche Richter, sondern als selbstgewählte Schiedsrichter gedacht, s. V. 5.

V. 2. Während den Lesern in der Prädicirung der Heiden als αδικοι ein Grund gegen die Anrufung der heidnischen Gerichte vorgehalten ist, so wird nun hier und V. 3 die in den letzten Worten von V. 1 enthaltene positive Forderung begründet. Das im gemeinen Texte zu Anfang fehlende η ist durch die kritischen Autori-

---

[1]) *Chrysostom.* ουκ ειπεν, επι των απιστων, αλλ', επι των αδικων, λεξιν θεις, ης μαλιστα χρειαν ειχεν εις την προκειμενην υποθεσιν, ωστε αποτρεψαι και απαγαγειν. Επειδη γαρ περι δικης αυτω λογος ην, οι δικαζομενοι δε ουδεν ουτως επιζητουσιν, ως το πολλην ειναι προνοιαν του δικαιου παρα τοις δικαζουσιν, εντευθεν αυτους αποτρεπει, μονονουχι λεγων· ποι φερη και τι ποιεις, ανθρωπε, τουναντιον πασχων, ων επιθυμεις και υπερ του των δικαιων τυχειν αδικοις επιτρεπων ανθρωποις;

täten [1]) vollkommen gesichert, und der argumentative Zusammenhang der so angeknüpften Frage tritt hervor, wenn man vorher zu *και συχι επι των ἁγιων* scil. *κρινεται*; in Gedanken den Satz ergänzt: wie es geschehen soll, oder — euch als Heiligen (Christen) ansteht; dies sollten sie selbst anerkennen, oder es müßte nur der Fall sein, daß sie nicht wüßten ꝛc., welche Kenntniß aber der Apostel voraussetzt. *Κρινουσι* ist dem parall. *κρινουμεν* V. 3 gemäß als fut., nicht als praes. zu lesen, und nach dem Contexte kann dieses Verb. V. 2 u. 3 jedesmal nur richten im eigentlichen Sinne bedeuten; unter dem *κοσμος*, der gerichtet wird, müssen aber hier vermöge des Gegensatzes von *ἁγιοι* die Ungläubigen verstanden werden. Ganz contextwidrig ist es, *κρινειν* im Hinblicke auf 2, 4. 15 mit beurtheilen zu deuten, wobei das temp. fut. wie in *δυνησεται* V. 5, das Können bezeichnen soll, und *ὁ κοσμος* von der Welt im weitesten Sinne als Inbegriff aller Dinge und Geschöpfe, auch der Engel V. 3 nach 4, 9, aufgefaßt wird. Es ist aber auch verfehlt, wenn man mit Beibehaltung der richtigen Bedeutung von *κρινειν* hier den Ap. auf die künftige Zeit der Herrschaft des Christenthums hinweisen läßt, wo christliche Obrigkeiten zu Gericht sitzen und die Welt — im Sinne von Menschenwelt überhaupt — richten würden. [3]) Abgesehen davon, daß eine solche Hinweisung auf die Zukunft der Kirche Christi dem Redezwecke wenig angemessen wäre, widerstreitet dieser Auffassung V. 3, wo sicherlich von einem gleichzeitigen Richten die Rede ist, aber die *αγγελοι* nicht von irdischen Persönlichkeiten verstanden werden können, und ferner auch die in unserem Briefe noch hervortretende Vorstellung von der Nähe der Parusie des Herrn, vgl. z. 1, 8. Unstreitig findet, wie in der Verheißung Christi an die Apostel Matth. 19, 28. Luc. 22, 30, vgl. Offb. 20, 6, eine Beziehung auf das Weltgericht statt. Zur nähern Bestimmung dieses Richtens darf man aber nicht die Aussprüche Christi Matth. 12, 41 f. vergleichen, wonach *κρινειν* unmittelbar den Sinn von *κατακρινειν* erhielte und der Gedanke sich ergäbe: das Beispiel der Heiligen (Christen), welche die Einladung zum Heile willig und freudig aufgenommen und ihrer Berufung treu

---

[1]) ABD*FG minuscc. Arm. It. *Clemens Alex. Chrysostom. Damasc. Theophylact.* al.; — befolgt von Griesb., Lachm., Tischend., Rückert, Meyer, de Wette.

[2]) Mosheim, Ernesti, Stolz u. A.

[3]) *Lightfoot*, Vitringa, Baumgarten, Bolten.

geblieben, werde die ungläubige Welt, an welche der gleiche Ruf ergangen, als strafbar darstellen.[1]) Mit dieser Erklärung würde sich zwar im folgenden Satze ἐν ὑμῖν nach der Deutung an euch vereinbaren, aber es verbieten sie die angeführten Parallelen. Es kann jedoch Paulus den Heiligen auch nicht eine förmliche richterliche Function zuschreiben, wie wenn sie bei dem Weltgerichte als Organe oder als Räthe und Gehilfen Christi gedacht würden,[2]) wonach jenes ἐν ὑμῖν = διὰ oder ὑφ' ὑμῶν wäre, denn sonst stellt er in Uebereinstimmung mit Matth. 25, 31 ff. den Heiland ohne menschliche Unterstützung oder Mitwirkung als Richter dar, vgl. Apg. 17, 31. 2 Kor. 5, 10. Die Gläubigen nehmen an dem Gerichte über die ungläubige Welt insoferne Theil, als sie bei demselben (nachdem sie zuvor selbst gerichtet worden), um Christus versammelt sind, vgl. 1 Thess. 4, 16. 17. 2 Thess. 2, 2, und zwar in innigster geistiger Gemeinschaft, vermöge welcher sie sich mit Anerkennung der Strafbarkeit des Unglaubens und gotteswidrigen Lebens an den Richterspruch anschließen, der von Christus über die ungläubige Welt ausgeht.[3]) Dazu paßt dann ἐν ὑμῖν nach der Deutung: in euerer Mitte, in consessu vestro, und es ist als planmäßig anzusehen, daß nicht wieder wie V. 1 die Präpos. ἐπὶ gebraucht ist, mit welcher sich dort die Vorstellung von einer förmlichen richterlichen Thätigkeit der betreffenden Personen verbindet; zwar kommt ἐν im classischen Sprachgebrauche mit der gleichen Anwendung vor,[4]) aber der Wechsel der Präpositionen in so nahem Zusammenhange indicirt hier einen verschiedenen Gedanken.

Was nun das Verhältniß des zweiten Versgliedes: καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κ. zum ersten betrifft, so ist dies nicht Fortsetzung der mit ἢ οὐκ οἴδατε begonnenen Frage, so daß nach καὶ zur Anknüpfung des folgenden ἀναξίους κ. in Gedanken ὅτι zu wiederholen wäre. Nach dieser Verbindung wären κριτήρια ἐλάχιστα

---

[1]) *Chrysostom.* κρίνουσι δὲ οὐχὶ αὐτοὶ καθήμενοι καὶ λόγον ἀπαιτοῦντες, ἀλλὰ κατακρίνουσι. Τοῦτο γοῦν δηλῶν ἔλεγε, „καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κ." οὐ γὰρ εἶπεν, ὑφ' ὑμῶν, ἀλλ', ἐν ὑμῖν ὥσπερ γὰρ λέγῃ· — βασιλίσσα νοτου κ. (Matth. 12, 41 f.) Ὅταν γὰρ τὸν αὐτὸν ἥλιον ὁρῶντες, καὶ τῶν αὐτῶν μετέχοντες παντῶν, ἡμεῖς μὲν εὑρεθῶμεν πιστεύοντες, ἐκεῖνοι δὲ ἠπιστηκότες, οὐ δυνησόμεθα εἰς ἀγνοίαν καταφυγεῖν. So *Theodoret.*, *Theophylact.*, *Augustin.*; — unter den Neueren Erasmus u. A.

[2]) *Dionys. Alex.* apud *Euseb.* H. E. VI. 42. *Gregor M.* Hom. 32; — unter den Neueren de Wette, Meyer, Olshausen.

[3]) So Estius: judicabunt approbatione, wenn dies nicht im Sinne der richterlichen Bestätigung, sondern bloß der Zustimmung gemeint ist.

[4]) S. die Stellen bei Wetstein.

die heidnischen Gerichte, und die Bezeichnung derselben als geringste würde der Prädicirung der Heiden V. 4 als *εξουθενημενοι εν τη εκκλ.* entsprechen; allein wenn der Sinn des Satzes sein sollte: und daß, wenn — — gerichtet wird, es Euer unwürdig ist, vor so geringen Gerichten gerichtet zu werden,[1]) so müßte es heißen: *αναξια εστιν ὑμων τα κριτηρια ελαχιστα.* Es beginnt mit *και* vielmehr eine neue Frage, mit welcher von dem in Erinnerung gebrachten Lehrsatze in Form eines Schlusses a majori ad minus die Anwendung gemacht wird, und *κριτηριον* erhält so die metonymische Bedeutung von Rechtshandel, wie das Wort unzweifelhaft auch V. 4 gebraucht ist: und wenn ihr bei dem Gerichte über die Welt mitwirkt, seid ihr (möget ihr euch halten für) unwürdig der kleinsten, unbedeutendsten Rechtssachen, d. i. so seid ihr doch derselben nicht unwürdig. In Anbetracht des Hochmuthes, den der Ap. den Lesern oben 4, 8 vorgeworfen, liegt in der Formulirung der Frage mit *αναξιοι εστε* eine gewisse Ironie.

V. 3. Die Argumentation wird in der Weise fortgeführt, daß der Apostel einen Lehrsatz in Erinnerung bringt, der seine Forderung noch stärker begründet. Zwar ist in der Form der Rede keine Steigerung ausgedrückt, aber sie liegt in dem Verhältnisse von *κοσμος* und *αγγελοι*; dort Menschen, hier höhere Wesen. Unter den *αγγελοι* können weder Lehrer des Evangeliums, Glaubensboten, noch Gemeindevorsteher (Offb. 2, 1. 8 f.) oder schlechte Priester,[2]) sondern nur Engel im eigentlichen Sinne verstanden werden. Es sind aber nicht wie 4, 9 gute Engel gemeint,[3]) sondern böse, die gefallenen Geisteswesen, Dämonen. Der erstern Erklärung und ingleichen auch der Zusammenfassung der guten Engel mit den bösen[4]) steht entgegen; daß nirgends eine Andeutung gegeben ist, als ob den reinen Engelwesen noch ein Gericht bevorstehe oder das Weltgericht sich auf diese erstrecken werde, was auch damit nicht vereinbar ist, daß sie nach Luc. 22, 36. Matth. 18, 10 jetzt schon im bleibenden Besitze der vollkommenen Seligkeit sind; ferner, daß nach Matth. 25,

---

[1]) So faßt *Chrysostom.* die Stelle: *αισχυνην ὑμιν φερει το πραγμα, φησι, και ονειδος αφατον. Επειδη γαρ εικος ην αυτους ὑπο των εσω κρενομενους αισχυνεσθαι, τουναντιον μεν ουν εστιν αισχυνη, φησι, ὁταν ὑπο των εξω κρινεσθε· εκεινα γαρ εστιν ελαχιστα τα κριτηρια, ου ταυτα.* Ihm folgt Billroth.

[2]) So Einige bei *Chrysostom.*

[3]) Nach Meyer.

[4]) Grotius, Billroth und Rückert unentschieden.

31. 16, 27. 15, 30. 41 f. die heiligen Engel den Heiland zu seiner Verherrlichung begleiten, wenn er zum Gerichte kommt, und ihm dabei dienen, was wieder nicht dazu paßt, daß sich das Gericht auch auf sie ausdehnen sollte. Die andere Auffassung von den bösen Engeln hat dagegen in den Stellen 2 Petr. 2, 4. Jud. 6, welche dieselben ausdrücklich dem künftigen Weltgerichte unterwerfen, eine feste Stütze, vgl. dazu auch Matth. 8, 29. 25, 41. Offb. 20, 2. 3. Wenn nun über die bösen Engel ein Gericht zu erwarten ist, so erhielt das artikellose *αγγελους* in dem Bewußtsein der Leser gerade dadurch seine Bestimmtheit, daß vom Gerichte die Rede ist. Dieses Richten der Gläubigen muß aber ähnlich wie V. 2 gedacht werden.[1] *Μητι γε βιωτικα* ist von dem Vorausgehenden zu trennen, und nicht als Frage, sondern als Folgerungssatz aufzufassen: geschweige denn, d. i. um so mehr, über Dinge oder Streitsachen (V. 4), die dieses Leben oder den Lebensunterhalt betreffen; vgl. zu *βιωτικα* Luc. 21, 34. Es wird wieder ein Schluß a majori ad minus gemacht.

V. 4. Indem die Rede an den Begriff *βιωτικα* anknüpft, so geht sie sofort entweder in eine Rüge oder in eine Anordnung über, je nachdem *καθιζετε* als Indicativ mit oder ohne Frage, oder aber als Imperativ genommen wird. Nach der erstern Auffassung des Verb. sind die *εξουθενημενοι* die Heiden, mit Beziehung auf das Prädicat *αδικοι* so bezeichnet, und hiernach gibt *εν τῃ εκκλησιᾳ* nicht an, wo sich die Verachteten befinden, sondern wo sie verachtet sind: die in der Gemeinde Verachteten setzet ihr als Richter ein (?).[2] Nach der andern Auffassung des Verb. wären die *εξουθενημ.* Gemeindeglieder, und der Sinn: nehmt (für solche Fälle) lieber die niedrigsten, ungelehrtesten Gemeindeglieder zu Schiedsrichtern, statt heidnische Gerichte anzugehen.[3] Die letztere Erklärung hält sich an den buchstäblichen

[1] *Chrysostom.*, *Theodoret.* al. geben wieder eine ihrer Erklärung von V. 2 analoge Deutung, letzterer: *κατακρινουσιν αυτους* [*τους δαιμονας*] *οἱ ἁγιοι, ὁτι σωμα περικειμενοι της θειας θεραπειας εφροντισαν, εκεινοι δε εν ασωματῳ φυσει την πονηριαν ασπασομενων.*

[2] So die meisten Neueren.

[3] So *Chrysostom.*: *μεθ' ὑπερβολης ἡμας διδαξαι βουλομενος, ὁτι ουθ' αν ὁτιουν ῃ, τοις εξωθεν ἑαυτους διδοναι χρῃ, την δοκουσαν ειναι αντιθεσιν κινησας, προσηγουμενος ταυτην ελυσεν. Ὁ γαρ λεγει, τοιουτον εστιν· ισως ερει τις, ὁτι ουδεις εν ὑμιν σοφος, ουδε ἱκανος διακρινai, ευκαταφρονητοι παντες· και τι τουτο; κἀν γαρ μηδεις η σοφος, φησι, ελαχιστοις επιτρεπετε.* Aehnlich *Theodoret.*, *Theophylact.*, unter den Neueren Erasmus, Estius, Bengel, Wetstein u. A.

Sinn von καθιζειν, welcher allerdings auf Schiedsrichter führt, und es müßte an solche aus den Christen, nicht aus den Heiden, gedacht werden. Allein das Wort kann auch uneigentlich von der Anrufung der Richter verstanden werden, und dieser Sprachgebrauch rechtfertigt sich dadurch, daß jeder, der eine Rechtssache vor den Richter bringt, ihn eben dadurch gleichsam für sich einsetzt oder aufstellt. Sodann widerstreitet diese Erklärung direct V. 5 und fordert die andere, denn durch ουκ ενι εν υμιν werden offenbar die εξουθενημ. von den Gemeindegliedern unterschieden und treten zu diesen in Gegensatz.

V. 5. 6. Die Rüge und Zurechtweisung nimmt nun eine noch eindringlichere Wendung. Die Worte: προς εντροπην λεγω, sind nicht nach Analogie von 15, 34 mit dem unmittelbar Vorhergehenden zu verbinden, was allerdings auch auf Beschämung abzweckt, sondern leiten die folgende Frage ein, mit welcher das Schamgefühl noch stärker erregt werden soll. Hier ist statt des εστιν im gemeinen Texte nach guten Autoritäten ενι zu lesen; [1]) aber die rec. σοφος ουδε εις ist gegen die Zeugen, welche dafür ουδεις σοφος, [2]) oder nur σοφος haben, [3]) beizubehalten, denn ουδεις konnte leicht aus ουδε εις entstehen und sofort eine Versetzung erfahren, und es wurde dann auch wieder hinweggelassen, weil es nach ουκ ενι als überflüssig erschien. Ουτως steht entweder folgernd, also, demnach mit Rückbeziehung auf das V. 4 gedachte Verfahren, vgl. Matth. 26, 40, oder es gehört im steigernden Sinne so sehr, so ganz und gar zu ουκ ενι, vgl. Gal. 3, 3; [4]) da aber eine Steigerung mit ουδε εις nachfolgt, so verdient die erstere Auffassung den Vorzug. Διακρινειν ανα μεσον, nach dem hebr. שָׁפַט בֵּין, vgl. 1 Mos. 16, 5. 31, 53. Jes. 2, 4 a., erhält durch den Contert die Bedeutung von schiedsrichterlicher Schlichtung oder Entscheidung; zu αδελφου αυτου, womit nur der eine streitende Theil bezeichnet wird, muß der andere hinzugedacht werden. [5]) — V. 6 wird gewöhnlich fragend gelesen, entweder mit V. 5 verbunden, oder gesondert; besser ist es aber, ihn mit Er-

---

[1]) So BI und viele minuscc. *Chrysostom. Theodoret.* al.; — in alle neuren krit. Ausgaben aufgenommen.

[2]) B mit einigen minuscc.; — von Lachm. und Rückert befolgt.

[3]) D*E Clarom. Germ. Aeth.

[4]) *Chrysostom.* τοσαυτη, φησιν, αποριa; τοσαυτη σπανις ανδρων συνετων παρ' υμιν;

[5]) Vgl. die entsprechenden Anordnungen Constitt. Apostt. II. c. 4. 5. c. 46. 47.

gänzung von Nein! als lebhafte Entgegnung auf die vorausgehend[illegible] Frage zu faſſen. [1]) Dem διακρινειν ſteht mit ſtarker Betonun[illegible] von αδελφος μετα αδελφου das κρινεσθαι im Sinne vor[illegible] gerichtlichen Rechten (V. 1) entgegen, und ſodann wird mi[illegible] και τουτο επι απιστων ſteigernd noch das Moment hervor[illegible] gehoben, welches dieſes Rechten beſonders anſtößig macht: Brude[illegible] rechtet mit Bruder und zwar (ſogar) vor Ungläubigen! Nac[illegible] dem angegebenen Begriffe von κρινεσθαι liegt hier nicht der Gedank[illegible] zu Grunde, daß das Erſtere auch ohne das Letztere geſchehen könnte, denn es gab ja keine andern öffentlichen Gerichte als heidniſche, ſon[illegible] dern dieſes iſt eben nur eine das gerichtliche Rechten näher charak[illegible] teriſirende und ſtärker gravirende Beſtimmung.

V. 7 f. Hat der Apoſtel bisher nur das Verfahren gerügt, das in Korinth bei eintretenden Streitfällen beobachtet wurde, ſo richtet ſich jetzt der Tadel gegen die Rechtsſtreitigkeiten an und für ſich, welche überhaupt in einer chriſtlichen Gemeinde gar nicht vorkommen, zu deren Vermeidung man lieber Unrecht dulden ſollte. Keineswegs iſt alſo ſeine Meinung, daß alles Uebel beſeitigt wäre, wenn ſtatt der Anrufung öffentlicher, aus Heiden beſtehender Gerichte, Schiedsrichter aus Chriſten beſtellt würden, ſondern er will durch dieſe Anordnung nur eine Vergrößerung des in den Rechtshändeln ſelbſt ſchon liegenden Uebels abwenden. Es iſt unrichtig, wenn der Zuſammenhang von V. 7 ſo aufgefaßt wird, als ob damit die im erſten Gliede von V. 6 enthaltene Rüge begründet, oder das dort Geſagte erörtert würde. [2]) Zwar entſpricht das nachfolgende κριματα etymologiſch jenem κρινεσθαι, das dieſen Ausdruck nach ſich gezogen hat; allein es ſchließt ſich doch dem Begriffe des Verb., wie es dort gebraucht iſt, nicht ganz an, denn es bezeichnet wie κριτηρια V. 2 und 4 die Rechtsſtreitigkeiten für ſich betrachtet, nicht inwieferne ſie vor das öffentliche Gericht gezogen ſind oder dort in Verhandlung ſtehen. Die Bedeutung von ἡττημα, das im N. T. nur noch Röm. 11, 12, aber in einem hier nicht anwendbaren Sinne vorkommt, iſt in dieſem Zuſammenhange unſicher. Es kann ein Zurückbleiben in der Vollkommenheit, oder das ſittliche Zurückkommen, Verſchlechterung, und dann allgemeiner einen niederen ſittlichen Zuſtand oder Sünde

[1]) Meyer, Oſiander.
[2]) Rückert, Oſiander, Meyer.

(Vulg. peccatum) bezeichnen, aber auch Nachtheil, Verluſt, wobei nach V. 9 f. an den Verluſt des ewigen Heiles zu denken iſt. Liest man nachher ſtatt des recip. *εν ὑμιν* auf Grund einer überwiegenden Zeugenſchaft bloß den Dativ *ὑμιν*, [1]) ſo iſt offenbar die letztere Erklärung am meiſten paſſend. Der Ap. ſagt alſo: Schon dies iſt für euch Heilsverluſt, bringt euch um das wige Heil, daß ihr ꝛc. *Αδικεισθε — αποστερεισθε* ind media: warum laſſet ihr euch nicht lieber Unrecht thun, — berauben? Das Erſtere kann von perſönlicher Verletzung in Wort und That, aber auch in gleicher Beziehung wie das Letztere on der Beeinträchtigung im Eigenthum, Erwerb ꝛc. verſtanden erden. Dem Ap. ſchweben bei dieſen Fragen Ausſprüche Chriſti or, vgl. Matth. 5, 39 ff. Luc. 6, 29 f. — V. 8 hängt nicht nit *δια τι* V. 7 als fortlaufende Frage zuſammen, [2]) ſondern ſpricht as entgegengeſetzte Verhalten in directer Rede aus: aber, weit enternt, Unrecht zu dulden, übt ihr es vielmehr ꝛc. Es ſind hier keine ndern Perſonen als in den vorhergehenden Fragen gemeint, als ob en Verletzten diejenigen entgegengeſtellt würden, welche die Verletzung erüben, ſondern der Verwurf enthält den Gedanken: daß eben dieſelben, welche kein Unrecht dulden wollen, ſondern gegen vermeintliche oder wirkliche Beleidigungen und Beeinträchtigungen das ſtrenge Recht geltend machen, ſich hinwiederum auch des Unrechts ſchuldig machen. Anſehnliche Zeugen ſtellen der rec. *και ταυτα* die LA. *και τουτο* entgegen, welche jedoch eine Conformation nach V. 6 zu ſein ſcheint. [3])

V. 9 f. Der vorausgehende Vorwurf involvirt eine Abmahnung oder Drohung, die man zur Verbindung in Gedanken zu ſuppliren hat: dies ſollt ihr doch vermeiden! oder: dies gereicht euch zum Verderben: Oder wiſſet ihr nicht ꝛc. Die Begriffe von *αδικειν* und *αποστερειν* V. 8 ſind nun in dem allgemeinen Begriffe *αδικοι*, was mit Beziehung auf die nachher genannten Laſter im Sinne von unſittlich überhaupt zu faſſen iſt, ſubſumirt. Dieſe Deutung von *αδικ.* wird durch die bei der nachſtehenden Aufzählung einer Reihe verſchiedener Laſter gebrauchten Verbindungspartikeln *ουτε — ουτε* gefordert, denn danoch ſoll dieſe Aufzählung als Expoſition

[1]) ABCDEI minuscc. Syr. utr. Copt. Slav. Clar. Germ. *Basil. Chrysostom. Theodoret.* al.; — befolgt von Griesb., Scholz, Lachm., Tiſchenb., Meyer.

[2]) Meyer.

[3]) ABCDE minuscc. Copt. Slav. Vulg. It. Patrr. lat.; — von Lachm., Tiſchenb., Rückert und Meyer befolgt.

oder Specification eines allgemeinen Begriffes gelten. Der Ausdruck κληρονομειν, eigentlich durch's Loos erhalten, wurde von der durch das Loos geschehenen Vertheilung Palästina's, vgl. 4 Mos. 26, 25 f. 33, 54. 44, 33, für jede Art, zum Besitze zu kommen, vornehmlich aber von der Erbschaft üblich, welche nach der mosaischen Verfassung bei den Juden der gewöhnlichste Weg der Besitzerlangung war (entsprechend ist der Sprachgebrauch von κληρονομος und κληρονομια); die Vorstellung der Erbschaft verbindet sich gerade damit in Beziehung auf βασιλεια του θεου, worunter, da das temp. des Verb. auf die Zukunft weist, das vollendete ewige Reich, oder die Herrlichkeit und Seligkeit desselben, zu verstehen ist; vgl. Röm. 8, 17. 1 Kor. 15, 50. Gal. 5, 21. Matth. 19, 25. 25, 34. Die Warnung: μη πλανασθε, vgl. 15, 33. Gal. 6. 7. Jac. 1, 16, richtet sich gegen laxe Grundsätze, welche theils den Charakter des Lasters als Sünde negiren, vgl. V. 12 ff., und anderseits die Strenge des göttlichen Gerichts in Abrede stellen; [1]) es ist eine Warnung vor Selbsttäuschung und Täuschung durch Andere, welche solche Grundsätze verbreiteten. Den Götzendienst verbindet der Ap. eng mit den fleischlichen Lastern vermöge des engen Zusammenhanges, in welchem er zu denselben stand; zu μαλακοι und αρσενοκοιται, — doppelseitige Bezeichnung der männlichen Wollustsünder wider die Natur, vgl. Röm. 1, 27.

V. 11. Indem der Apostel die Leser als solche anspricht, die, nachdem sie in ihrem frühern Zustande vor der Bekehrung mit diesen Lastern behaftet waren, sofort mittelst der Gnade des Christenthums davon frei geworden seien, so hat er diejenigen Gemeindeglieder im Auge, an welchen sich eine wahrhafte Wiedergeburt thatsächlich vollzogen, während jene, die den vorausgehenden und nachfolgenden Rügen zufolge annoch in derartigen Lastern befangen sind, daraus lernen sollen, daß sie so den christlichen Charakter verleugnen und mit ihrem Leben noch außerhalb des Christenthums stehen. Τοιαυτα bezieht sich als Prädicat auf sämmtliche Begriffe von V. 9 u. 10, und hat vielleicht einen verächtlichen Nebenbegriff: solch Gelichter, talis farinae homines. Das nachstehende τινες ist nicht damit zu verbinden, als ob beides = τοιουτοι wäre, [2]) denn es müßte so τοιαυτα τινα oder τοιοι τινες

[1]) *Theophylact.* ανιττεται τινας παρ' αυτοις οντας, οι ελεγον, ὁτι φιλανθρωπος εστιν ὁ θεος, και ου κολασει, αλλ' εις την βασιλειαν εισαξει.

[2]) Morus, Olshausen, Billroth.

heißen; dieses gehört zum Subjecte des Verbums, das dadurch mil-
dernd beschränkt wird: ihr zum Theile. [1]) Die mit der Bekeh-
rung zum Christenthum geschehene sittliche Umschaffung stellt der
Ap. so dar, daß er von dem negativen Momente derselben zum
positiven fortschreitet, und sofort im dritten Gliede die beiden
ersten oder deren Resultat zusammenfaßt; die rhetorische
Anaphora in der Wiederholung des αλλα gibt der Rede einen
lebendigen Schwung. Das Medium απελουσασθε schließt sich
dem Sinne nach an die folgenden Passiva an, denn es ist analog
dem αδικεισθαι V. 7 und εξουσιαζεσθαι V. 12 zu übersetzen:
ihr ließet euch abwaschen; damit ist aber nicht eine Abwaschung
durch das Blut Christi gemeint nach 1 Joh. 1, 7. Offb. 1, 5.
7, 14, sondern es findet unzweifelhaft eine Beziehung auf die Taufe
statt, bei welcher sich mit dem symbolischen Wasserbade innerlich die
Reinigung von den Sünden, wie sie als Schuld an den Menschen
haften, d. i. die Sündenvergebung verbindet, vgl. Apg. 22, 16.
Eph. 5, 26. Tit. 3, 5. Matth, 28, 18. Apg. 2, 36. Dazu kommt
das αγιαζεσθαι, die Heiligung, durch Mittheilung des hl.
Geistes, welcher eine heilige Gesinnung, fromme Begeisterung und
eine kräftige Willensrichtung auf das Gute erzeugt, und durch beides
vollzieht sich das δικαιουσθαι, die Rechtfertigung, denn
die δικαιοσυνη als rechte sittliche Beschaffenheit umfaßt die beiden
Momente der Schuldlosigkeit und ethischen Heiligkeit; vgl. z. 1, 2
u. 30. Röm. 1, 17. Εν τω ονοματι του κυριου Ιησ.,
wofür einige Zeugen wieder — — ἡμων Ιησ. Χριστου
lesen, [2]) und εν τω πνευματι του θεου ἡμ. vertheilt sich
auf die zwei ersten Glieder so, daß jenes zu απελουσ. und dieses
zu ἡγιασθ. gehört, während in Beziehung auf εδικαιωθ., worin
sich das Doppelte vereint, beides zusammenzunehmen ist. Jenes:
im und durch den Namen des Herrn J., bezeichnet Christus
als den objectiven Grund der Sündentilgung, wobei aber zugleich
das gläubige Bekenntniß seines Namens, also überhaupt der Glaube
an ihn, als die subjective Bedingung der Theilnahme an der er-
lösenden Gnade mitbegriffen wird, vgl. Apg. 10, 43. 13, 39.
Joh. 20, 21. Dieser Glaube vermittelt dann auch die Gemeinschaft
mit dem hl. Geiste, dem Principe der Heiligung.

---

[1]) Vgl. Bernardy Syntax p. 281. Winer Gramm. §. 66. III. b.
[2]) AD* minuscc. Syr. Erp. Syr. p. c. ast. Copt. Aeth.

Offenbar schwebt dem Apostel schon V. 9 eine mißbräuchliche Anwendung des Grundsatzes der christlichen Freiheit auf die fleischlichen Laster vor, und es ist nun in dem folgenden Abschnitte V. 12—20 seine planmäßige Absicht, die verwerfliche Ausdehnung dieses Grundsatzes auf die Hurerei gründlich zu bestreiten. Dazu macht er mit den beschränkenden Bestimmungen des Freiheitsgebrauches in erlaubten Dingen V. 12 und mit dem Beispiele der Speisen V. 13 den Uebergang, und es dürfen diese Sätze nicht zur Ansicht verleiten, als ob er eigentlich ein anderes Thema ausführen, etwa schon von dem Genusse des Opferfleisches (vgl. Cap. 8. u. 10.) handeln wollte, und dann nur zufällig wieder auf die Hurerei gekommen sei. Paulus hat mündlich und schriftlich die Lehre vorgetragen, daß das mosaische Gesetz und die darauf gebauten pharisäischen Satzungen für die Christen keine Giltigkeit haben, vgl. Röm. 7, 1 ff. Gal. 4, 1 ff. Kol. 2, 20 ff.; damit hat er jedoch den sittlichen Inhalt des Gesetzes nicht aufgehoben, denn dieser ist in das Evangelium aufgenommen und mit einem neuen Geiste erfüllt, wohl aber solche Gebote und Verbote, die sich auf sittlich indifferente Dinge beziehen, auf Gegenstände, welche an sich weder gut noch böse sind, und überhaupt zur Sittlichkeit in keinem innern und wirksamen Verhältnisse stehen. Mit Beziehung auf derartige Gegenstände mag er beim mündlichen Unterrichte selbst den hier an die Spitze gestellten Satz vorgetragen haben, den sofort ein Theil der korinthischen Christen mit jener mißbräuchlichen Deutung im Munde führte, während hinwiederum auch dadurch gefehlt wurde, daß man in indifferenten Dingen eine ganz unbeschränkte Anwendung davon machen zu dürfen oder gar zu müssen meinte. Bei diesem letztern Fehler sind ohne Zweifel außer den Apollianern auch die Paulinischen betheiligt, vgl. 8, 1 ff., wogegen jener grobe Mißbrauch, womit die Theilnahme an den Götzenmahlzeiten in heidnischen Tempeln in Verbindung steht, nur der apollianischen Partei zuzuschreiben ist. Die Apollianer haben aber die adiaphoristische Betrachtung der Hurerei nicht erst aus dem Grundsatze der christlichen Freiheit abgeleitet, sondern sie brachten sie aus dem Heidenthum mit, vgl. Apg. 15, 20, und machten also denselben für eine schon gewöhnte Denkungsart geltend.

V. 12. Der Apostel concedirt den von den betreffenden Gemeindegliedern im Munde geführten Grundsatz: *παντα μοι εξεστιν*, Alles ist mir erlaubt, in seinem Sinne, nämlich in

Ansehung der wirklichen Adiaphora, fügt aber sogleich eine Beschränkung hinzu, der sofort noch eine zweite folgt. Das in sachlicher und persönlicher Beziehung hier unbestimmt gelassene συμφερει wird 10, 23 mit οικοδομει erklärt, wonach es also von der sittlichen Zuträglichkeit und zwar für Andere zu verstehen ist. Es liegt in diesem Satze die Forderung: von den an sich erlaubten Dingen und Handlungen doch solche zu meiden, durch welche der Mitbruder einen sittlichen Nachtheil erleiden könnte, und überhaupt darin das Verhalten so einzurichten, daß es das höhere Leben der Mitchristen möglichst fördert, nach Umständen selbst auch darauf Bedacht zu nehmen, daß diejenigen, welche noch außerhalb der Kirche Christi stehen, nicht abgestoßen, sondern für sie gewonnen werden; vgl. dazu 8, 7 ff. 10, 24 ff. 32 f. 9, 19 ff. Röm. 14, 13 ff. Dazu kommt die Rücksicht auf sich selbst, welche den Freiheitsgebrauch in erlaubten Dingen in der Weise zu beschränken fordert, daß man durch denselben nicht der Freiheit als freier Selbstbestimmung verlustig wird. Diese Forderung ist in den Worten enthalten: ουκ εγω εξουσιασθησομαι ὑπο τινος, nicht werde oder will ich mich von etwas beherrschen lassen, d. i. diesen Grundsatz soll jeder als leitende Norm befolgen. Das Verbum εξουσιασθ. bildet eine beabsichtigte Paronomasie mit εξεστι. Τινος ist nicht Masculinum, wonach an solche Lehrer oder Sectenführer zu denken wäre, welche einen schrankenlosen Gebrauch der christlichen Freiheit aufdrängen wollten, sondern steht dem παντα als Neutrum gegenüber, und bezieht sich wie jenes auf Adiaphora, nicht auf solches, was an sich sündhaft ist. Es tritt dort das Beherrschtwerden ein und die Freiheit des Willens geht verloren, wenn man sich einer Sache so hingibt, daß man mit Leidenschaft zu ihr hingezogen wird, und wie derjenige an erlaubten Dingen sich versündigt, welcher die von der Liebe gebotene Rücksicht auf Andere verletzt, so wird auch ein solcher Gebrauch der christlichen Freiheit, der die freie Selbstbestimmung aufhebt, zur Sünde. [1])

V. 13 f. Indem nun der Apostel die Speisen als ein Beispiel des Erlaubten aufführt und begründet, sofort aber zeigt, daß

[1]) *Chrysostom.* bezieht beide Sätze speciell auf den Genuß von Speisen und Getränken: τους λαιμαργους ενταυθα αινιττεται. Επειδη γαρ μελλει παλιν επι τον πεπορνευκοτα φερεσθαι, ἡ δε πορνεια απο τρυφης και αμετριας, αφοδρως το παθος κολαζει — — Εξεστι φαγειν και πιειν· αλλ' ου συμφερει μετα ασωτιας — — κυριος ει του φαγειν, φησιν· ουκουν μενε κυριος ων, και σκοπει μη γενῃ δουλος τουτου του παθους.

die hier zutreffenden Beweismomente auf die Hurerei keine Anwendung finden, so berücksichtigt er gewiß eine Argumentation der korinthischen Libertiner, welche dieses Laster nach den gleichen Gesichtspunkten vertheidigten. Es sind die Speisen ausnahmslos gemeint, also mit Einschluß jener, welche durch das Gesetz und durch pharisäische Satzungen verboten sind. Die Dative τῇ κοιλίᾳ und τοῖς βρώμασιν drücken die passive und active Bestimmung ihres Gegenstandes aus; die Speisen sind für den Bauch oder Magen, sind bestimmt, von ihm aufgenommen und verdaut zu werden, und der Magen ist für die Speisen, das Organ für dieselben. Ganz verfehlt ist es, wenn κοιλια, statt im eigentlichen Sinne, als gleichbedeutund mit γαστριμαργια oder ἀδδηφαγια genommen wird.[1] Dieser wechselseitigen Bestimmung von Speisen und Magen zufolge ist der Speisegenuß naturgemäß, und er ist zugleich auch sittlich indifferent, weil die zu den physischen Bedürfnissen gehörige Nahrung an und für sich auf die geistige oder sittliche Persönlichkeit keinen Einfluß hat, vgl. Matth. 15, 11. 17. Der folgende Satz: ὁ δὲ θεὸς — καταργησει hat nicht den Zweck, zur sinnlichen Mäßigkeit und Selbstbeschränkung zu ermahnen,[2] sondern es wird das Indifferente des Speisegenusses noch weiter begründet; die Hinweisung auf die Vergänglichkeit von Speisen und Magen enthält nämlich den Gedanken: daß beides nur diesem irdischen Dasein angehöre und zum künftigen Leben in keiner Beziehung stehe. Dieses Argument lehnt sich aber an das erstere an, denn die Speisen sind, wenn sie auch sammt ihrem Organ untergehen, doch für das ewige Leben nur unter der Voraussetzung bedeutungslos, daß sie während des irdischen Daseins für die Moralität unmittelbar keine Wirkung haben. Im Munde der gegnerischen Libertiner steht die hier von dem Magen und den Speisen ausgesagte Vernichtung mit der Leugnung der Auferstehung des Leibes im Zusammenhange, während sie im Sinne des Ap., welcher sogleich die letztere gegen sie wendet, nur in der speciellen wörtlichen Beziehung gelten soll; hiernach schließt Paulus von dem Auferstehungsleibe die κοιλια aus, und dies scheint auf die Vorstellung zu führen, daß demselben überhaupt die zur Erhaltung des Individuums bestimmte Organisation fehlen werde; dazu kann man aus Matth. 22, 30 eine analoge Ansicht

[1] *Chrysostom.* welcher den Ap. hier das ἐξουσιαζεσθαι von dem Schwelgen darthun läßt; *Theophylact.*, einige Ausleger bei *Oecumen.*
[2] So Einige bei *Chrysostom.* und *Theodoret.*

rücksichtlich der Organisation zur Erhaltung des Geschlechts entnehmen, vgl. 15, 42 ff.

Die gegnerische Anwendung dieses Beispieles von den Speisen auf die Hurerei stützt sich ohne Zweifel einerseits auf die geschlechtliche Organisation und den ihr entsprechenden Trieb des Leibes, und anderseits wurde mit der Leugnung der Auferstehung die Vergänglichkeit des ganzen Leibes in Anspruch genommen. Der Ap. stößt diese Anwendung um, indem er für's Erste den Leib in ein ganz anderes Wechselverhältniß stellt. Die Dative τῃ προνειᾳ, τῳ ενριῳ, τῳ σωματι, bezeichnen wieder die Bestimmung, womit im zweiten und dritten Gliede die Angehörigkeit mitbegriffen ist. Der Leib ist für den Herrn, um ihm zur Ausführung seines Willens, eines Gesetzes zu dienen, und der Herr ist für den Leib, inwieferne er denselben als sein Organ gebrauchen soll, vgl. V. 15; der Gedanke an die künftige Verklärung des Leibes durch Christus [1]) liegt dem letzten Gliede ganz ferne. — Sofort wird V. 14 die Auferstehung des Leibes festgestellt. Die Erwähnung der Erweckung Christi hat den Zweck, unsere Auferweckung zu verbürgen, wie dies aus der Verbindung beider Sätze mit και — και erhellt, denn hiernach ergibt sich der Gedanke: so gewiß das Eine geschehen, so sicher werde auch das Andere eintreten; vgl. 15, 12. 20 f. Im zweiten Satze ist die LA. εξηγειρε [2]) statt der rec. εξεγερει für eine mechanische Wiederholung des vorausgehenden temp. zu halten; die weitere Var. εξεγειρει [3]) würde zwar zum Vortrage eines Lehrsatzes als zeitloses Präsens passen, vgl. 15, 12. 15, sie scheint aber wieder aus Versehen entstanden zu sein. Der bestimmende Zusatz δια της δυναμεως αυτου, welcher nur zum zweiten Satze, nicht zu beiden gehört, hat ebenfalls eine begründende Tendenz, denn er soll die Möglichkeit der Erweckung der Todten hervorheben, vgl. Matth. 22, 29.

V. 15—17. In Ansehung der Bestimmung des Leibes für Christus (το σωμα τῳ κυριῳ V. 13) beruft sich jetzt der Apostel auf das eigene Bewußtsein der Leser, und knüpft daran die Warnung, ihn nicht durch Hurerei seiner Bestimmung zu entziehen, mit der Begründung, daß dieses Laster wirklich solches zur Folge habe,

---

[1]) *Ambrosiaster:* subauditur, immortalitatem resuscitato praestabit. Anselm, Thomas, Grotius.

[2]) B 67**.

[3]) AD*, von Lachm. befolgt.

worauf dann noch die Wirkung inniger Verbindung und Gemeinschaft mit Christus entgegengestellt wird. Das Bild τα σωμ. ὑμ. μελη Χριστου εστ. hängt mit der dem Ap. geläufigen Vorstellung von der Kirche und Christus als Körper und Haupt zusammen; nach dieser Betrachtungsweise sind die einzelnen Gläubigen in ihrer ganzen Persönlichkeit Glieder des Herrn, es sind dies aber auch ihre Leiber insbesondere als Werkzeuge der äußern Handlungen, die darin dem Haupte dienen sollen. Man kann jedoch auch die Idee damit verbinden, daß Christus dem ganzen Körper der Kirche gleichsam als Seele inwohne, wonach unsere Leiber wie nach der Vorstellung vom Haupte wieder seine Organe sind. Die folgernde Frage: αρας ουν λ. spricht in rhetorischer Form aus, was der Bestimmung der Leiber zufolge ohne schwere Versündigung nicht geschehen könne. Die rec. αρας ist gegen die Varr. αρα und η αρα [1]) unzweifelhaft festzuhalten; dieses Verb. dient aber nicht bloß zur Ausführlichkeit der Schilderung, wie häufig λαμβανειν (etwas zu einem bestimmten Zwecke nehmen) gebraucht wird, vgl. Matth. 13, 33. 15, 26. 17, 27 a., sondern hat mit Nachdruck die Bedeutung auferre: Soll ich nun die Glieder Christi (ihm) hinwegnehmen und sie machen ꝛc.? Vermöge des Subjects des Satzes (ich, nicht wir) sind jetzt die μελη nicht mehr ganze Leiber, sondern die einzelnen Glieder des Leibes, auf welche die Bestimmung des Ganzen übergeht, vgl. Röm. 6, 13. 19. Die häufige Verneinungsformel μη γενοιτο, vgl. Röm. 3, 4. 6. 31. 6, 2 a., involvirt entsprechend dem hebr. חֲלִלָה den Abscheu vor einer Sache.

V. 16 schließt sich nicht an das unmittelbar vorhergehende μη γενοιτο an, sondern an das, was verneint oder zurückgewiesen wird, und begründet, daß der πορνος seine Glieder allerdings zu Gliedern einer πορνη mache und so ihrem Eigenthümer oder ihrer Bestimmung entziehe. Das Verb. κολλασθαι, das wie das hebr. דָּבַק von jeder engern Verbindung und Gemeinschaft gebraucht wird, bezeichnet in Beziehung auf τῃ πορνῃ die fleischliche Geschlechtsvereinigung, oder eine solche Gemeinschaft, in welcher diese wenigstens mitbegriffen wird, vgl. Sir. 2, 19. 1 Mos. 2, 24. Esr. 4, 20. Darum ist in ἐν σωμα εστιν scil. μετ' αυτης der Begriff Leib beizubehalten: es entsteht durch solchen Umgang eine leibliche

[1]) Für αρα eine Anzahl minuscc. *Didym.*, *Damasc.* *Theophylact.*; für η αρα FGgr.

inheit, in welcher die gegenseitige Angehörigkeit der Leiber und rer Glieder begründet ist; aber mit dieser leiblichen Einheit ist, wie s dem nachfolgenden Citate erhellt, wo σαρξ die ganze Persönlich= t bedeutet, die persönliche oder moralische Einheit mitgedacht; se besteht in der Einheit des Willens, oder hier, bei der roh= nlichen Geschlechtsvermischung, vielmehr in der wechselseitigen Herr= aft der Lust, welche den einen Leib zum Befriedigungsmittel des dern macht. Das Citat aus 1 Mos. 2, 24 mit dem von den XX eingeschobenen Zusatze οἱ δυο, wie die Stelle im N. T. mer angeführt wird; vgl. Matth. 19, 5. Marc. 10, 8. Eph. 5, . Zweifelhaft bleibt, ob zu φησιν (2 Kor. 6, 2. Gal. 3, 16. ph. 4, 8. 5, 14 λεγει) als Subject Gott gedacht ist, vgl. Matth. , 5. Röm. 2, 22. 9, 15. 25. 11, 2, oder die Schrift, vgl. m. 4, 3. 9, 17. 10 9 a.; unrichtig ist den angeführten Stellen olge jedenfalls die Ergänzung το πνευμα (nach der Citations= ise des Hebräerbrs.), [1]) so wie auch die imperſonelle Fassung. [2]) ς σαρκα μιαν, nach dem Hebr. לְבָשָׂר אֶחָד. Accus. des Prä= ats oder der Bestimmung, vgl. Apg. 7, 21. 53. 13, 47. Die umentative Anwendung dieser auf die gesetzliche Ehe bezüglichen orte für die ungesetzliche und rohsinnliche Geschlechtsvermischung tfertigt sich dadurch, daß dort wie hier die leibliche Verbindung i einer moralischen Gemeinschaft begleitet ist; die innerlich ver= iedenen Verhältnisse sind nach ihrer formellen Aehnlichkeit glichen. Wenn nun die korinthischen Libertiner in ihrer Argumen= ion mit dem Vorgeben der Naturgemäßheit der Hurerei zugleich Behauptung verbanden, daß sie, wie die Speisen, nur den Leib o nicht auch das geistige Leben angehe, so stellt sich derselben hier e sie widerlegende Auffassung entgegen. — V. 17 ist nicht mehr i ὁτι V. 16 abhängig, so daß sich die Frage fortsetzen würde, son= n bildet einen selbstständigen antithetischen Satz. Κολλασθαι ι κυριῳ von der treuen Aehnlichkeit oder Ergebenheit gen Christus, wie dieser Ausdruck im A. T. in Beziehung auf hova gebraucht ist, vgl. 5 Mos. 10, 20. 11, 22. 2 Röm. 18, 6, wo mit λατρευειν, αγαπαν, φοβεισθαι, φυλασσειν τας εντολας, rbunden ist; an das Bild von einer geistigen Ehe mit Christus ch Eph. 5, 23 ff. 2 Kor. 11, 2, [3]) ist nicht zu denken, denn in

[1]) Rückert.
[2]) Winer Gramm. §. 39. 1.
[3]) Olshausen, Osiander.

dieſem Bilde iſt Chriſtus nicht der weibliche Ehetheil, wie es ſich hier ergeben würde, ſondern der männliche, der Bräutigam oder der Ehemann. In ἓν πνευμα εατιν scil. συν αυτῳ iſt die myſtiſche und moraliſche Geiſteseinheit zuſammenzufaſſen; jene beſteht darin, daß Chriſtus mittelſt des hl. Geiſtes dem Menſchengeiſte als wirkſames Princip inwohnt, welche Gemeinſchaft durch die Treue im Glauben und in der Liebe bedingt iſt, und daraus geht die vollkommene Harmonie der Geſinnung und Willensrichtung des menſchlichen Geiſtes mit dem Geiſte Chriſti hervor; vgl. Joh. 14, 20. 23. 15, 4 ff. 17, 21.

V. 18—20. Abermalige und directe Warnung vor der Hurerei, welche als Sünde gegen den eigenen Leib dargeſtellt wird, inwieferne ſie ſeine Würde, die ihm als Tempel des hl. Geiſtes eigen iſt, verletze, und der auch auf den Körper ſich erſtreckenden Gottangehörigkeit der Chriſten zuwiderlaufe. Alle Verſuche, die V. 28 der Warnung angeſchloſſene motivirende Vergleichung der übrigen Sünden mit der Hurerei buchſtäblich zu rechtfertigen, [1]) ſind abzuweiſen, denn eine analoge Verſündigung gegen den eigenen Leib findet unzweifelhaft auch bei andern Sünden ſtatt, mag man bei dem betreffenden Laſter nur die Entweihung und Entwürdigung des Leibes in's Auge faſſen, was jedenfalls nach V. 19 u. 20 der Hauptgeſichtspunkt des Apoſtels iſt, oder aber zugleich auch die phyſiſchen Folgen, vgl. Sir. 19, 3.; man denke z. B. an Schlemmerei und Trunkenheit. Der lebendige Abſcheu vor dieſer Sünde und das Beſtreben, davon abzuſchrecken, führt eine hyperboliſche Schilderung herbei, welcher der objectiv giltige Gedanke zu Grunde liegt: daß die Hurerei κατ' εξοχην, in ganz ſpecifiſcher Weiſe und im höchſten Grade eine Verſündigung gegen den eigenen Leib ſei. — Das Bild V. 19 von dem Körper als Tempel des hl. Geiſtes iſt eine engere Anwendung der gleichen Betrachtungsweiſe von der ganzen Perſon des Chriſten, welche auch auf eine ganze Gemeinde und auf die geſammte Kirche übertragen wird, vgl. z. 3, 16; aber aus εν ὑμιν, wofür man nach dem nächſten Zuſammenhange εν αυτῳ scil. τῳ σωματι erwarten könnte, erhellt, daß der Ap. doch das geiſtige Weſen des Menſchen als eigentlichen Sitz des hl. Geiſtes ſich denkt; zur Idee ſelbſt vgl. V. 16. Der Relativſatz: οὐ (per attract. ſtatt ὁ) εχετε απο θεου, ſoll das Frevelhafte und

[1]) S. bei *Oecumen.* und Eſtius.

Strafbare der Hurerei noch stärker hervorheben; nach der voranstehenden Anschauung des Leibes erscheint sie auch als Sünde gegen den hl. Geist, als freche Nichtachtung und Verletzung desselben, der von Gott als ein hohes Gut gnädig verliehen und zu den heiligsten Zwecken anvertraut ist. Zugleich macht dieses Redeglied den Uebergang zum folgenden: *και ουκ εστε εαυτων.* Dem Zusammenhange zufolge ist zu diesem negativen Satze in Gedanken zu ergänzen: *αλλα του θεου*, worin aber die Christoangehörigkeit V. 13 u. 15 mitenthalten ist. Der hl. Geist ist das innere Band der Gott- und Christoangehörigkeit, in ihm hat sie eine reelle Grundlage, sowie er sie auch zum Bewußtsein bringt. — Die Erwerbung zum Eigenthum wird V. 20 in das dem Ap. geläufige Bild des Kaufes eingekleidet, vgl. 7, 23. *Αγοραζειν*, erkaufen, faßt die beiden Begriffe *εξαγοραζειν* und *περιποιουσθαι* zusammen; die Gewalt, oder bildlich der Herr, von dem die Christen losgekauft sind, ist die Sünde oder das persönliche Princip des Bösen, Satan, vgl. Joh. 8, 36 f. Röm. 6, 17 f. Kol. 1, 13. Tit. 2, 14. Apg. 26, 18, und Gott hat sie losgekauft, um sie sich und Christo zum Eigenthum zu machen, vgl. Röm. 6, 22. Eph. 2, 19. Zweifelhaft ist, ob P. mit *τιμης* den Kaufpreis als einen hohen, köstlichen bezeichnen wolle (Vulg. pretio magno), oder ob damit, nach der einfachen Bedeutung des Wortes, nur der Gegensatz zur unentgeltlichen Acquisition ausgedrückt werde; dieser Kaufpreis ist aber das Blut Christi, vgl. 1 Petr. 1, 19. Apg. 20, 28. In der Schlußermahnung heißt *δοξαζειν* nicht preisen, sondern verherrlichen, vgl. Joh. 13, 31. 32, und unten 16, 26, welches mit dem Körper dadurch geschieht, daß er als eine unbefleckte Wohnung des hl. Geistes erhalten und als Organ des Willens Gottes und Christi gebraucht wird, vgl. V. 15. Röm. 12, 1. Die Worte im gemeinen Text: *και εν τω πνευματι υμων, ατινα εστι του θεου* — sind nach überwiegenden Gegenzeugen [1]) zu streichen; sie sind ein sehr alter und darum auch vielverbreiteter Zusatz.

---

[1]) ABC*D*EFG minuscc. Copt. Baschm. Aeth. Vulg. It. *Method. Didym. Cyrill. Alex. Tertull. Cypr.* al.

Ueber die Ehe und den ehelosen Stand.

Cap. VII. 1 — 40.

Der Gegenstand des vorausgehenden Abschnittes leitet den Apostel auf die Behandlung der in dem Schreiben der Korinther an ihn gerichteten Fragen und Aeußerungen bezüglich der Ehe und Eheloſigkeit, worüber er Belehrungen, Rath und Vorschriften ertheilt. Es sind die den Hauptheil der Gemeinde ausmachenden Pauliner, von welchen die hierher gehörigen Fragen ausgegangen sind. Die Bevorzugung des ehelosen Standes im Allgemeinen darf bei diesen als vorherrschende Ansicht vorausgesetzt werden, denn sie hielten sich an die Grundsätze Pauli, welcher ihn gewiß auch schon im mündlichen Unterrichte ausgezeichnet und empfohlen hat, und selbst im Cölibat geblieben war. Eine Anfrage nach diesem allgemeinen Gesichtspuncte konnte so nur durch anderseitige Einrede veranlaßt werden, wobei an die jüdisch gesinnten Petriner zu denken ist, und den Zweck haben, solchen Widerspruch durch eine bestimmte Erklärung des Apostels wenigstens für die Angehörigen der paulinischen Parthei wirkungslos zu machen. Es scheinen aber einzelne Pauliner so weit gegangen zu sein, daß sie sogar die Sittlichkeit und Zulässigkeit der Ehe beanstandeten, vgl. V. 28. 36, und den ehelosen Stand schlechthin als Pflicht der Christen geltend machen wollten, womit sich die Forderung völliger Enthaltsamkeit von dem Geschlechtsumgange in den bereits bestehenden Ehen verband, vgl. V. 3 ff. Daraus entstand eine die Gemüther beunruhigende Controverse in ihrem eigenen Kreise, welche um so mehr der apostolischen Entscheidung bedurfte. Es läßt sich nicht ausmachen, ob die an P. gestellten Fragen sich auch auf die Ehescheidung zwischen gläubigen Gatten und auf das Verhalten des christlichen Ehetheiles in einer gemischten Ehe, vgl. V. 10 ff., erstreckt haben; unzweifelhaft ist aber das Stück V. 17—24 eine zufällige, von jener korinthischen Zuschrift unabhängige Digression.

V. 1. Unter Beziehung auf das korinthische Schreiben stellt der Apostel die Anerkennung des Vorzuges der Eheloſigkeit als principiellen Grundsatz an die Spitze. Die Worte καλον — ἅπτεσθαι sind nicht Erklärung von περι ὧν (per attr. = περὶ τουτων ἅ), so daß damit angeführt wäre, was geschrieben wurde, [1]) denn

[1]) So Pott.

V. 2 kann wegen des antithetischen δε nicht als Antwort aufgefaßt werden, — sondern sie enthalten das Urtheil des Ap. in brachyologischer Redeform; es ist dazu λεγω τουτο oder γινωσκετε zu ergänzen, vgl. 11, 16. Röm. 11, 18. Ἅπτεσθαι in Verbindung mit γυναικος wie das hebr. נָגַע und das lat. tangere von dem fleischlichen Geschlechtsumgange, vgl. 1 Mos. 20, 4. 6. Sprüchw. 6, 29; es ist aber nur an den ehelichen zu denken, denn der außereheliche ist schon behandelt und wird im ganzen gegenwärtigen Abschnitte nicht wieder berührt. Der Ap. hat nach V. 2 vgl. V. 8 f. die Eingehung der Ehe im Auge, wovon der geschlechtliche Umgang Folge ist, nicht die Fortsetzung desselben in bereits bestehenden Ehen,[1]) worauf er erst V. 3 übergeht; doch stützt sich dann auch die bedingte und indirecte Empfehlung der Enthaltsamkeit in der Ehe V. 5—7. u. 29 auf diesen Grundsatz. Was den Sinn von καλον betrifft, so bedeutet es V. 26 unzweifelhaft nützlich, zuträglich, und diese Auffassung wird durch die gleiche sachliche Beziehung auch hier und V. 8 gefordert; es entspricht so der V. 35 an die vorausgehende Empfehlung des ehelosen Standes sich anschließenden Zweckbestimmung: προς το ὑμων συμφερον, vgl. 2 Kor. 2, 8, u. Matth. 18, 8. 9 mit 5, 29, wo bei der Wiederholung desselben Satzes συμφερει und καλον wechselt. Aber es ist ein Vortheil gemeint, der nicht bloß das sinnliche und irdische Leben, sondern wesentlich das geistige und ewige angeht; allerdings wird V. 28 ff. auch auf den äußern Menschen Bedacht genommen, aber der unmittelbar diesen treffende Nutzen steht im Zusammenhange mit den höhern Interessen und Pflichten. Der Ap. betrachtet den ehelosen Stand als die günstigste Lage, um alle Sorge anhaltend der Pflege des höhern Lebens und der Vorbereitung auf die Ewigkeit zuzuwenden, um ungetheilt Christo zu dienen und ihm unwandelbare Treue zu bewahren, vgl. V. 28 ff. u. V. 35. Der scheinbare Widerspruch, der nach dieser Deutung von καλον mit V. 2 entsteht, indem hier dem Nutzen eine sittliche Gefahr entgegentritt, löst sich aus V. 7, wonach das Urtheil des Ap. für die concrete Anwendung voraussetzt, daß Jemand die Gabe der Enthaltsamkeit habe. Von anderer Seite wird das Wort auch mit gut im sittlichen Sinne gedeutet, wofür man sich, wenn V. 26

[1]) So schon *Theodoret.*, unter den Neueren Heydenreich und Kling (Studd. u. Kritt. 1839. p. 444).

nicht die andere Erklärung nothwendig machte, auf einen gewöhnlichen Sprachgebrauch, vgl. Röm. 7, 16. 18. 21. 12, 17. 14, 21 u. 2 Kor. 8, 11 a., und insbesondere auf die parallelen Sätze V. 36 und 38: *ουχ ἁμαρτανει* und *καλως ποιει*, stützen könnte. Es widerstreitet aber direct dem Ap., wenn man bei dieser Auffassung dem *μη ἁπτεσθ.* das *ἁπτεσθ.*, vom ehelichen Geschlechtsumgange genommen, als *κακον* entgegensetzt, [1]) vgl. 28. 36. 38; es müßte *καλον* so accentuirt werden, daß es gut *κατ' εξοχην*, gut vor Anderem, hieße, also den Sinn eines Comparativs erhielte, [2]) vgl. V. 38, und das Urtheil würde so darauf beruhen, daß jene heilige Lebensrichtung, welche der Zweck des ehelosen Standes sein soll, mit demselben zusammengefaßt wäre. Aber zum Dativ *τῳ ανθρωπῳ* würde noch eher die Deutung passen: es steht wohl an, ist eine Zierde oder ist rühmlich, vgl. *προς το ευσχημον* V. 35. Gal. 4, 18. Matth. 26, 10.

V. 2. Dem principiellen Grundsatze V. 1 stellt nun der Apostel im Hinblicke auf die Gefahr geschlechtlicher Ausschweifung die allgemeine Gestattung der Ehe zur Seite. Der Plur. *τας πορνειας*, welcher gegen die Var. *την πορνειαν* [3]) beizubehalten ist, umfaßt die verschiedenen Fälle und Arten der Unzucht, vgl. Matth. 15, 19. 1 Petr. 3, 1. *Εχειν* ist nicht = *κατεχειν* oder *ἁπτεσθαι*, als ob der Ap. von der Fortsetzung der Ehe im Gegensatze zur Trennung, [4]) oder des Geschlechtsumganges in der Ehe spräche; [5]) unstreitig bezeichnet es unmittelbar einfach den ehelichen Besitz, welcher auch durch *ἑαυτου* und *ιδιον* markirt wird, womit aber das praecedens, die Eingehung der Ehe, zusammen zu begreifen ist, vgl. V. 9. Der Imperativ *εχετω* spricht kein Gebot aus, sondern ist permissiv zu fassen, vgl. 27. Die erstere nur von Wenigen [6]) vertheidigte Deutung kann sich nicht darauf stützen, daß sogleich V. 3 ein reiner Imperativ folgt, denn hier handelt es sich

[1]) *Hieronym.* adv. Jovinian. I. 4: Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere, welche Auffassung Estius nicht befriedigend rechtfertigt, wenn er hinzufügt: Non enim infert peccatum, sed malum; quia tangere mulierem in statu hujus corruptionis non contingit sine malo turpis et inordinatae delectationis, quod tamen malum excusatur per bonum conjugii.

[2]) *Chrysostom. ει μεν γαρ το καλον και σφοδρα υπερεχον ζητεις, φησι, βελτιον μη δε ὁλως ὁμιλειν τῃ γυναικι.* So *Theophylact.*

[3]) FG Vulg. Boern. *Tertull. Cypr. Hieron. Augustin. Ambrosiast. Pelag.*

[4]) Rückert.

[5]) Heydenreich und Kling a. a. O.

[6]) Erasmus, Meyer, Olshausen.

nicht um die gleiche Sache, und sie wird auch durch die hypothetische Auffassung des Gebotes oder durch die beschränkte Beziehung von ἕκαστος auf diejenigen, welchen das χαρισμα der Enthaltsamkeit fehlt V. 7, nicht genügend gerechtfertigt, denn das geschlechtliche Bedürfniß ist doch in keinem Falle unüberwindlich, und darum kann auch die entgegenstehende Gefahr keine eigentliche Pflicht zur Verehelichung begründen, was für eine Vorschrift vorauszusetzen wäre.

V. 3 ff. Von der Gestattung der Ehe kommt der Apostel auf das wechselseitige Verhalten der Ehegatten in Ansehung des geschlechtlichen Umganges. Der Uebergang ist durch den Gedanken vermittelt: daß die Gefahren der Ehelosigkeit sich nach Umständen bei den Verehelichten ebenfalls einstellen können, wenn der usus tori zwischen ihnen aufgehoben wird, vgl. V. 5; aber es war ihm auch durch die Korinther Veranlassung gegeben, in dieser Beziehung Vorschriften zu ertheilen. Er berücksichtigt zuerst den Fall, wo der eine Ehegatte sich ohne Einwilligung des andern dem Geschlechtsumgange entziehen will, und gegen dieses einseitige Verhalten wird die Gewährung desselben V. 3 als wechselseitige Pflicht bezeichnet und gefordert, und zwar auf Grund eines gegenseitigen Rechtes V. 4. Die rec. οφειλομενην ενοιαν ist mit der überwiegend bezeugten LA. οφειλην [1]) zu vertauschen; jene ist ein sehr altes, aber verfehltes Interpretament. [2]) Vermöge dieser Bezeichnung des Geschlechtsumganges als wechselseitige Pflicht, Schuldigkeit, vgl. Röm. 13, 7, und ihrer nachstehenden Begründung erhält αποδιδοτω unzweifelhaft die Bedeutung eines eigentlichen Imperativ's, wobei sich jedoch von selbst versteht, daß das Gebot in seiner Anwendung noch durch besondere physische und psychische Rücksichten Beschränkungen erleidet. — Die Begründung des diesfälligen gegenseitigen Rechtes der Ehegatten V. 4 stützt sich auf 1 Mos. 2, 24, vgl. oben 6, 16, unter Beziehung jenes εις σαρκα μιαν auf die leibliche Einheit, wonach der Leib des einen Ehegatten auch zum Eigenthum des andern wird, vgl. Eph. 5, 87. In beiden Versgliedern sind die Gegensätze nicht absolut, sondern so zu fassen, daß jedesmal zu ουκ in Gedanken allein, ausschließlich, und demgemäß zu

---

[1]) ABCDEFG minuscc. Copt. Baschm. Aeth. Arm. It. Vulg. Patrr. gr. et lat.; — von allen neueren Kritikern aufgenommen, mit Ausnahme von Wolf und Wetstein, welcher letztere sie aus Röm. 13, 7 ableitet.

[2]) Schon die Peschito mit der Philoreniana stellt sie dar, — und weiter findet sie sich bei *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Oecum.*, *Damasc.*, *Euthym.*

αλλα auch, zugleich, ergänzt wird, denn durch die Gewalt des andern Ehetheiles wird die eigene nicht aufgehoben.

V. 5. Es wird die Vorschrift V. 3 in negativer Form wiederholt, hiermit aber auf die Bedingungen übergegangen, unter welchen die Unterbrechung des ehelichen Umganges eintreten dürfe. Das Verbot: μη αποστερ. αλληλ., wozu für das Verb. aus V. 4 του ἑαυτων σωματος, oder aus V. 3 της οφειλης, nicht της εξουσιας ταυτης, zu suppliren ist, entspricht mit seiner doppelseitigen Beziehung den beiden Gliedern jenes Gebots. Das exceptive ει μη wird durch das beigefügte τι αν noch limitirt, und zur ganzen Formel ist das vorausgehende Verb. im Conjunct. oder auch γινηται zu ergänzen, vgl. Luc. 9, 13. 2 Kor. 13. 5. Als exceptive Bedingungen werden angegeben: 1) daß die Enthaltung mit gegenseitiger Einwilligung geschehe, 2) auf einige Zeit, und zwar 3) zum Zwecke religiöser Uebung; die Bedingung einer bloß temporären Enthaltung soll jedoch nach V. 6 f. nicht als eine bindende Anordnung verstanden werden, was nur von dem ersten Puncte gilt. Nach überwiegenden Zeugen ist statt σχολαζητε die LA. σχολασητε [1]) aufzunehmen, und das im gemeinen Texte nachstehende τη νηστειᾳ και zu streichen; [2]) letzteres wurde hinzugesetzt, weil das Gebet häufig vom Fasten begleitet vorkommt, vgl. Matth. 17, 21. Luc. 2, 37. Apg. 13, 2 f. a., und dieses gerade für die geschlechtliche Enthaltsamkeit zu passen schien. In dem Gebete können aber noch andere religiöse Handlungen mitbegriffen werden, vgl. dazu 2 Mos. 19, 15. 1 Sam. 21, 5. Im folgenden Satze ist statt der rec. συνερχεσθε, welche aus der Var. συνερχησθε entstanden, ητε zu lesen; [3]) der Conjunctiv dependirt noch von dem vorausgehenden ἱνα, das nun aber in dieser Beziehung nicht mehr die Zweckvorstellung ausdrückt, sondern zur Umschreibung des Imperativs dient, vgl. Eph. 5, 33. 2 Kor. 8, 7. Dieses ειναι επι το αυτο bezeichnet nicht das räumliche Zusammensein, denn an eine örtliche Trennung, an Unterbrechung des Zusammenwohnens, ist bei der vorher in Rede stehenden Enthaltung und Andachtsübung nicht zu denken, sondern ist wie συνερχεσθαι euphemistischer Ausdruck

[1]) So ABCDEFG minuscc. Baschm. *Origen. Dionys. Alex. Chrysostom.* al.; befolgt von den krit. Editoren.

[2]) Es fehlt bei denselben Zeugen, bei noch vielen Vätern, Copt. Aeth. Arm. Vulg. It.; — und hiernach in den neueren krit. Ausgaben.

[3]) Nach denselben minuscc. und den meisten anderen Zeugen; — jetzt fast allgemein aufgenommen.

r den Geſchlechtsumgang, oder die Fortſetzung deſſelben. er Zweck von dieſem παλιν — ητε iſt Verhütung ſataniſcher erſuchung, nämlich zum Ehebruche, wozu die ακρασια, ge- ylechtliche Unenthaltſamkeit als zuſtändliche Hinneigung m Genuſſe, die gerade den Korinthern in einem hohen Maße eigen ır, Anlaß geben kann. Es iſt unſtatthaft, ακρασ. von der Un- äßigkeit im Eſſen und Trinken zu verſtehen, obſchon ſo die efahr jenes πειρασμος ebenfalls motivirt würde, denn für dieſe ziehung wäre doch ein beſtimmender Zuſatz erforderlich, [1]) und ch weniger kann das Wort nach der Ableitung von κερανυμι att von κρατειν) im Sinn von Nichtvermiſchung, Enthal- ng vom ehelichen concubitus, gedeutet werden, [2]) was dem prachgebrauche ganz zuwiderläuft.

V. 6 f. Rückweiſende Erklärung zur Abwendung eines mög- en Mißverſtändniſſes. Unſtreitig geht τουτο auf das zunächſt angehende και παλιν — ητε, [3]) womit ſich aber von ſelbſt auch Beziehung auf das beſchränkende προς καιρον, ινα σχολ. λ. bindet; [4]) dies könnte im Zuſammenhange mit den vorausgehen- ı eigentlichen Imperativen leicht als eine befehlsweiſe gegebene ordnung, επιταγη, gedeutet werden, als ob der Apoſtel ſagen lte: daß die Enthaltung auch mit gegenſeitiger Uebereinſtimmung r vorübergehend, nur für die Zeitdauer einer außerordentlichen dacht zuläſſig ſei, und nachher die Fortſetzung des ehelichen Um- nges wieder erfolgen müſſe. Die Beziehung auf V. 2 mit Aus- luß der nächſtſtehenden Sätze [5]) iſt rein unmöglich und jene könnte r etwa noch mitbegriffen ſein; dieſer Annahme dient jedoch dies ht zur Stütze, daß der Ap. nachher V. 7 ſich ſelbſt als Vorbild halt, denn dies kann nach dem allgemeinen Momente der Ent- ltſamkeit geſchehen, welches von dem Ledigſein auch eine Anwen- ng auf die Ehe geſtattet, und es ſteht ihr V. 8 entgegen, wo die tithetiſche Partikel, womit die Rede wieder auf die Unverheirathe- ı übergeht, erkennen läßt, daß er unmittelbar vorher eine andere aſſe von Perſonen im Sinne hatte. Hinwiederum iſt aber richtig,

[1]) *Theodoret.* gibt den Worten eine ganz allgemeine Beziehung auf Ge- ßſucht überhaupt: ὑμων γαρ ῥαθυμιᾳ συζωντων και δουλευειν αἰρου- νων ἡδοναις, προφασιν ὁ διαβολος λαμβανει λ.

[2]) Von Rückert vorgeſchlagen

[3]) Darauf beziehen es ausſchließlich: *Origen.*, *Tertull.*, *Hieronym.*, Cor- el. a Lapide, u. A.

[4]) Calov, Meyer.

[5]) de Wette.

daß diese Erklärung allerdings auch für die Sätze V. 2 paßt und darauf applicirt werden kann.[1]) Die Rückbeziehung auf das ganze Stück V. 2—5 ist darum unstatthaft, weil in V. 3 und im ersten Satze von V. 5 wirkliche Gebote enthalten sind. Συγγνωμη ist nicht = γνωμη V. 25. 40, Ansicht oder Rath, sondern der Bedeutung des Verb. συγγιγνωσκειν entsprechend Nachsicht (Sir. 3, 23) oder Zugeständniß, — für solche, oder mit Rücksicht auf diese, denen das donum continentiae abgeht, bei welchen die ακρασια V. 5 vorhanden ist. — V. 7. Statt der recip. Verbindungspartikel γαρ ist nach einer starken Zeugenschaft δε zu lesen,[2]) wodurch ein Gegensatz zu κατα συγγνωμην entsteht: es ist nachsichtsweise gesagt, aber ich wünschte, daß alle Menschen wären wie ich, nämlich in der Enthaltsamkeit lebend. Der folgende Adversativsatz hebt den Grund hervor, weßhalb er jedoch seinen Wunsch beschränken und Nachsicht gebrauchen muß; es liegt nämlich darin der Gedanke: daß nicht jeder die Gabe der Enthaltsamkeit habe. Χαρισμα hat hier den allgemeinen Sinn von Gnadengeschenk Gottes, unter welchen Gesichtspunct alle persönlichen Gaben und Fähigkeiten fallen, seien sie natürliche oder vom hl. Geiste verliehene, vgl. 12, 3 f., 4, 7. Das donum continentiae ist die zur Enthaltsamkeit günstige Naturbeschaffenheit, welche einerseits auf einem geringern Andrange der Sinnlichkeit und anderseits auf einer höhern Energie des Willens beruht; aber die natürliche Disposition wird bei den Gläubigen durch den Einfluß des Geistes noch gesteigert.[3])

V. 8 f. Von den Verehelichten geht der Apostel wieder auf die Unverheiratheten über und berücksichtigt jetzt auch die Wittwer und Wittwen, an welche V. 1 u. 2 noch nicht gedacht zu sein scheint. In τοις αγαμοις sind aber die Wittwer nur mitbegriffen, und nicht allein gemeint, wie häufig wegen des beistehenden ταις χηραις gedeutet wird.[4]) Die letztere Auffassung verbietet das

---

[1]) Bengel, Schulz, Flatt, Billroth, Osiander.

[2]) Dafür ACD*FG minuscc. It. Demidov. *Orig. Cyr. Alex. Chrysostom. Damasc. Tertull.* al.; — von Griesb., Lachm., Tischend., Rückert und Meyer aufgenommen, während Scholz γαρ beibehält.

[3]) *Theodoret.* erklärt diesen Adversativsatz als Ermunterung für die Verehelichten: παραμυθησατο και τους εν γαμῳ, χαρισμα θεου προσαγορευσας τον γαμον· υπ' εκεινης γαρ τις της χαριτος βοηθουμενος και την εν γαμῳ καταρθοι σωφροσυνην.

[4]) Erasmus, Grotius, Calmet, Pott, Heydenreich, Billroth u. A.

gegensätzliche τοις δε γεγαμηκοσι V. 10 (buchstäblich: denen die geheirathet haben), denn damit wird rückwärts doch zunächst auf solche gewiesen, die noch keine Ehe eingegangen, und zwar auf diese beiderlei Geschlechts, Jünglinge und Jungfrauen, mit welchen aber vermöge der Verbindung mit χηραις die Wittwer zusammenzufassen sind. Die Jungfrauen dürfen nicht aus dem Grunde ausgeschlossen werden, weil bezüglich derselben V. 25 ff. 36 ff. noch eigene Anweisungen folgen, denn hierzu gab dem Ap. die Familiengewalt der Väter eine besondere Veranlassung. Es sind also unter den αγαμ. die Unverheiratheten mit Ausnahme der speciell genannten Wittwen überhaupt zu verstehen, und die letztern werden besonders angeredet, weil der Ap. sein Urtheil καλον λ. für diese vornehmlich geltend machen will. Aus dem zweiten Versgliede vergl. mit dem ersten geht mit Sicherheit hervor, daß Paulus jedenfalls zur Zeit der Abfassung unseres Briefes nicht verheirathet war, denn durch εαν μεινωσι, was sich unmittelbar nicht auf die Enthaltsamkeit, sondern auf den Zustand des Nichtverehlichtseins bezieht, wird die Annahme abgeschnitten, als ob er zwar eine Frau gehabt, aber sich von dem geschlechtlichen Umgange gänzlich losgesagt hätte. Man kann ihn auch nicht für einen Wittwer halten, was zwar diese Stelle für sich betrachtet gestatten würde, wenn τοις αγαμοις die Wittwer mitbegreift, — aber gegen sich hat, daß er frühzeitig zum Apostolate berufen wurde, wo er sich nicht mehr in der Lage befand, eine Ehe einzugehen, und gewiß auch schon längst den hier vorgetragenen Grundsätzen huldigte, welche, wenn man dazu das Uebergewicht seines geistigen Lebens in Betracht nimmt, wie für die spätere Zeit so auch für die vorhergehende eine Verehelichung ausschließen. Es muß demnach die bei den Alten vorherrschende Ansicht, daß P. niemals verheirathet gewesen, [1]) als richtig gelten, gleichviel ob sie sich auf Ueberlieferung stütze, oder aus diesem Lehrstücke geschöpft ist; die entgegengesetzte Ansicht [2]) beruht auf einer falschen Auffassung der Stellen 9, 5 u. Philipp. 4, 3. — V. 9. Das eng zu verbindende ουκ εγκρατευονται ist Umschreibung der ακρασια V. 5, = ακρατουνται, und bezeichnet also nicht eine thatsächliche (unerlaubte) Befriedigung des Geschlechtsbedürfnisses, sondern den

[1]) So *Tertull.* de monog. c. 3. *Ambrosiast.* ad 2 Cor. 11, 2. *Hieron.* adv. Jovinian. I. c. 14 und ep. 22.

[2]) *Clem. Alex.* bei *Euseb.* H. E. III. 30. *Ignat.* ep. ad Philad. rec. interpol. c. 4.

Zuſtand ſtarker Begierlichkeit in Verbindung mit dem Mangel an Geiſteskraft, ſie zu überwinden, wie denn auch πυρουσθαι von den heftigen Begierden zu verſtehen iſt, vgl. Hoſ. 7, 4. Der Imperativ γαμησατωσαν hat wieder permiſſive Bedeutung, vgl. V. 2. Der Ap. hat aber nachmals gerade an Wittwen, an ſolchen nämlich, die noch in jungen Jahren ſtanden, Erfahrungen gemacht, die ihn beſtimmten, für dieſelben die Wiederverehelichung direct zu empfehlen, vgl. 1 Tim. 5, 13.

V. 10 ff. Der Apoſtel kommt auf die Verehelichten zurück, um die Vorſchriften für dieſe fortzuſetzen. Er handelt jetzt von der Ehetrennung, und zwar ſpricht er in dieſer Beziehung V. 10 und 11 zuerſt zu ſolchen Ehegatten, welche beiderſeits chriſtgläubig ſind, worauf er ſich V. 12 ff. auch an den chriſtlichen Theil in gemiſchten Ehen wendet. Was die in Korinth vorhandenen gemiſchten Ehen anbelangt, ſo müſſen dieſelben dadurch entſtanden ſein, daß von den beiden Ehegatten, welche die Ehe noch als Ungläubige geſchloſſen, nachmals der eine Theil zum Chriſtenthum übergetreten iſt; an den andern Fall, daß Chriſten mit Ungläubigen ſich ehelich verbunden hätten, kann nicht gedacht werden, weil ja aus den Vorſchriften des Ap. hervorgeht, daß ſeitens des gläubigen Theiles das Bedenken obwaltet, ob er mit dem ungläubigen Gatten die eheliche Gemeinſchaft fortſetzen dürfe, und es würde auch die Gemeinde das Eingehen von Ehen dieſer Art gewiß nicht zugegeben haben, wenngleich bei Vielen eine große religiös-ſittliche Gleichgiltigkeit und bei einer Fraction ſelbſt eine ſtarke Hinneigung zum heidniſchen Weſen herrſchte.

Daß τοις δε γεγαμηκοσι V. 10 von Ehegatten zu verſtehen ſei, die beiderſeits chriſtgläubig ſind, erhellt ſchon aus dem Zuſammenhange mit V. 8 u. 9, und wird ſodann durch V. 12 f. vollends beſtätigt. Die Anordnung für dieſe iſt mit παραγγελλω als Befehl oder Gebot bezeichnet, vgl. V. 25 und 6, und mit der nachſtehenden Correction als ein ſolches, das nicht der Ap., ſondern der Herr gebe. Hiernach findet zu dem λεγω V. 6 u. 8, ſowie auch zu γνωμην διδωμι V. 25 und κατα την εμην γνωμην V. 40, ein doppelter Gegenſatz ſtatt, nämlich bezüglich der Ausdrucksform und des Subjects, während hingegen zum Eingange von V. 12 ein ſolcher nur in der letztern Hinſicht beſteht, da dort λεγω die Bedeutung von παραγγελλω behält. Es iſt aber der Gegenſatz des Subjectes rückwärts und vorwärts doch

nicht ein absoluter, sondern nur ein relativer, und zwar dies nicht allein insoferne, als P. das Gebot des Herrn als dessen Apostel zu dem seinigen macht, vgl. 2 Kor. 5, 20, sondern auch weil das mit λεγω, εγω λεγω Vorgetragene gleichfalls in einem gewissen Sinne dem Herrn angehört. Bei der ausdrücklichen Berufung auf den Herrn hat er directe, ihm durch Ueberlieferung bekannt gewordene Aussprüche Jesu aus der Zeit seiner irdischen Wirksamkeit im Auge, s. Matth. 19, 6. 5, 32. Marc. 10, 9 ff. Luc. 16, 18, wogegen er das in seinem Namen Vorgetragene zwar aus dem eigenen Bewußtsein schöpft, aber dieses Bewußtsein als vom Geiste Gottes, welcher auch der Geist Christi ist (Röm. 8, 9), inspirirt und erleuchtet betrachtet, vgl. V. 40, wonach solches mittelbar ebenfalls von Christus kommt, vgl. 14, 37. 2 Kor. 13, 13. Darum hat dieses auch nicht an und für sich und also überall weniger Giltigkeit oder geringere Verbindlichkeit als ein unmittelbarer Ausspruch des Herrn, sondern es hängt erst davon ab, wie es jedesmal ausgedrückt wird, oder welches Verständniß der Redeinhalt und Contert fordert. Die LA. χωριζεσθαι [1]) statt χωρισθηναι ist für eine Conformation mit dem Präsens αφιεναι V. 11 zu halten; das Passiv hat wie in καταλλαγητω mediale Bedeutung. Daß der Ap. das Verbot Christi zuerst mit Beziehung auf die Frauen vorträgt, kann darin seinen Grund haben, daß diese in Korinth am meisten zur Trennung geneigt sein mochten. — Die sofort V. 11 angeschlossenen Vorschriften für die doch etwa vorkommenden unvermeidlichen Trennungsfälle gibt der Ap. ebenfalls als Anordnung des Herrn, und sie gelten nicht bloß für die Frau, [2]) sondern auch dem Manne, für den sie am Ende des Vs. in Gedanken zu wiederholen sind. Der Ehetheil, der den andern verläßt, kann keine neue Ehe eingehen, er muß also entweder im Zustande der Trennung verbleiben, oder aber die Versöhnung, resp. Wiedervereinigung mit dem verlassenen Gatten bewirken. Diese Anordnung beruht auf dem von der katholischen Kirche anerkannten und in ihrer Praxis festgehaltenen Grundsatze der Unauflöslichkeit des Bandes der Ehe zwischen Christen, aus welchem aber folgt, daß auch für den andern Theil eine neue Verehelichung nicht statthaft ist. Es fehlt hier, sowohl bei dem

[1]) Nach ADEFG, von Lachm. und Rückert aufgenommen.

[2]) *Ambrosiaster*: ideo non subjecit dicens sicut de muliere — — quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem, quia non ita lege constringitur vir, sicut mulier; caput enim mulieris est vir. So Cajetan.

zweigliedrigen Verbote, als auch bei den Vorschriften für Getrennte, der Zusatz in dem Ausspruche Christi Matth. 5, 32 παρεκτος λογου πορνειας, den ein Theil der kritischen Documente in gleicher Weise auch Matth. 19, 9 darbietet, während andere ihn dort in veränderter Form, — ει μη επι πορνειᾳ, μη επι πορν., πλην μη επι λογῳ πορν, lesen. Diese Worte fehlen aber ingleichen in den mit Matth. 19. parallelen Stellen bei Marc. 10. u. Luc. 16., was neben jenen auffallenden Varianten, und in weiterem Betracht, daß Tertullian die betreffende Stelle des Matth. selbst ohne einen solchen Zusatz anführt, [1]) und daß derselbe rückwärts dem Contexte gar nicht angemessen ist, die Ansicht rechtfertigt, daß er dort in allen Formen, welche die krit. Zeugen aufweisen, ein durch 5, 32 veranlaßtes Glossem sei und der ursprünglichen Rede des Herrn nicht angehöre. Die eine Stelle kann mit dem Zusatze neben der andern ohne denselben bestehen, wenn angenommen wird, daß Jesus sich in der frühern Rede vorerst begnügte, seinen Zuhörern, welche die Ehe unter dem mosaischen Gesetze eingegangen, gegen falsche Deutungen und lare Anwendungen den wahren Sinn desselben einzuschärfen, daß er dagegen bei einer spätern Gelegenheit die für seine neue Kirche geltende Vorschrift vorgetragen. [2]) P. konnte nun immerhin jenen Zusatz in der frühern Rede des Herrn kennen, aber er hielt sich an den spätern Vortrag Christi, welchen er für die Christen in dem Sinne maßgebend hielt, daß die Ehe nicht aufgelöst werden könne, so daß eine Wiederverehelichung statthaft wäre, wenn er auch eine äußerliche Trennung in bestimmten Fällen zugesteht. Ein solches Zugeständniß liegt nämlich unzweifelhaft in der Form der Rede: εαν δε και χωρισθῃ, und ebenso in der nachfolgenden alternativen Vorschrift; denn wenn der Ap. auch jede äußere Trennung schlechthin für unzuläßig halten würde, so mußte er von dem Ehegatten, der den andern verlassen, ausschließlich die Versöhnung, resp. Wiedervereinigung, verlangen, und könnte nicht auch die Fortsetzung der Trennung gestatten, was in dem alternativen μενετω αγαμος liegt.

V. 12 ff. Indem sich der Apostel an die christlichen Ehegatten in gemischten Ehen wendet, so sieht er sich veranlaßt, den doppelten Fall zu berücksichtigen: daß entweder der ungläubige Theil zur Fortsetzung der Ehe einstimme V. 12—14, oder aber seinerseits

---

[1]) Contr. Marc. IV. 34.

[2]) Vgl. Hug: De conjugii christ. vinculo indissolubili dissert. Frib. 1816.

die Trennung wolle, V. 15. 16. Darüber kennt er keinen Ausspruch des Herrn, wie auch die Evangelien einen solchen nicht enthalten; er ist also darauf angewiesen, die erforderlichen Vorschriften nach seinem vom hl. Geiste erleuchteten Urtheile zu geben. Manche Ausleger verstehen V. 12 λεγω wegen des Gegensatzes von εγω und ουχ ὁ κυριος = γνωμην διδωμι. wonach das nachstehende zweimalige μη αφιετω einen limitirten Sinn erhält: Ich rathe —, daß nicht verlassen möge.[1]) Aber diese Deutung, welcher, wie schon ausgeführt, jener Gegensatz nicht zu gut kommen kann, findet auch in dem V. 15 folgenden concessiven Imperativ χωριζεσθω keine Stütze, denn was von einem Ungläubigen gesagt wird, dem der Ap. überhaupt keine Befehle geben kann, ist für den Sinn einer Ansprache an Gläubige nicht maßgebend, und es steht ihr der Ausdruck διατασσομαι V. 17 entgegen, welcher vermöge der Rückbeziehung des allgemeinen Satzes, womit er zusammenhängt, unser λεγω = παραγγελλω aufzufassen fordert.[2]) Der Ap. spricht es also als Gebot aus: daß im erstern Falle der gläubige Ehetheil die Ehe fortsetzen soll. Danach richtet sich wieder die Praxis der Kirche, welche in dem betreffenden Falle weder die Ehe scheidet und eine neue Verbindung gestattet, noch eine äußere Trennung zugibt. Das auflösende Ehehinderniß der imparitas religionis steht damit nicht im Widerstreit, denn bei diesem ist eine Imparität gemeint, welche schon vor Schließung der Ehe vorhanden ist, während es sich hier um eine solche handelt, die in einer von nichtchristlichen Personen eingegangenen Ehe nachher dadurch entsteht, daß der eine Theil den christlichen Glauben annimmt (s. oben). V. 13 ist das recip. ἡτις gegen die Var. ει τις[3]) beizubehalten; aber wie diese, so muß hinwiederum das recip. αυτος und am Schlusse αυτον als Conformation mit V. 12 gelten, und nach überwiegenden Zeugen dafür οὗτος[4]) und τον ανδρα[5]) aufgenommen werden.

V. 14. Rechtfertigung des voranstehenden Gebotes mit Berücksichtigung eines Einwandes oder Bedenkens, als ob der christ-

---

[1]) *Augustin.* de adult conjug. 13, 17. *Sedulius, Petrus Lomb.* al.

[2]) *Theodoret.* νομοθετει του παναγιου πνευματος δι' αυτου φθεγγομενου. *Theophylact., Oecum., Hieronym.* adv. Jovinian. I. c. 5 et 6. al.

[3]) D*G minuscc. Vulg. It. *Chrysostom. Theophylact. Ambrosiast. Aug.*

[4]) ABCD*FG minuscc. Vulg. It. *Chrysostom. Cyrill. Alex. Aug.* al.; — so Lachm., Tischend. und Rückert.

[5]) ABCDEFG minuscc. Syr. Copt. Arm. Vulg. It. *Cyr. Hier. Aug. Ambrosiast.*; — von ebendenselben und Meyer befolgt.

gläubige Ehetheil durch den Umgang mit einem ungläubigen, heidnischen Gatten befleckt werden könnte. Gegen solchen Scrupel hebt der Ap. die entgegengesetzte Wirkung für den ungläubigen Gatten hervor. Das vorausgesetzliche Bedenken hängt zwar mit der jüdischen Vorstellung von einer levitischen Verunreinigung durch den Umgang mit Heiden (vgl. Apg. 10, 28) zusammen; aber da sich der Christ bewußt ist, durch den Eintritt in die Kirche eine innere, sittliche Heiligkeit erlangt zu haben, so muß doch die Befürchtung der betreffenden Personen auf eine ethische Befleckung, resp. auf Schwächung und Verlust jener Heiligkeit bezogen werden. Nach diesem Gesichtspuncte ist nun auch ἡγιασται nicht von einer Heiligung nur im levitischen Sinne, sondern von einer solchen zu verstehen, welche den innern Menschen, die religiös-sittliche Verfassung und Lebensrichtung, wesentlich angeht. Doch kann damit nicht unmittelbar eine thatsächliche sittliche Umwandlung, wenn auch nur im mindern Grade, gemeint sein, denn da das Präterit., nicht das Präsens gebraucht ist, so würde diese Auffassung auf die ungeeignete Vorstellung führen, als ob der ungläubige Ehetheil an der Heiligung, die sich bei dem andern mit seinem Eintritte in die christliche Kirche vollzogen, vermöge des Bandes der Ehe in einer gewissen Weise participirt hätte. Die fragliche Heiligung ist vielmehr davon aufzufassen, daß der Ungläubige in der ehelichen Gemeinschaft mit dem Gläubigen in ein heiligendes Verhältniß gesetzt, oder unter einen heiligenden Einfluß gestellt ist, unter den Einfluß nämlich des heiligen Lebens des andern Gatten, zugleich des in diesem wirkenden hl. Geistes und der Kirche, welcher der letztere angehört und dient. Die sittliche Umwandlung ist der von diesem Einflusse zu erwartende Erfolg, denn er kann den ungläubigen Heiden allmählig von dem Götzendienste und seiner verkehrten practischen Lebensrichtung abwenden, dem wahren Gott zuführen, zu heiligen Gesinnungen erwecken, und, woran nach V. 16 insbesondere zu denken ist, noch für das Christenthum gewinnen, vgl. 1 Petr. 3, 1 f. [1]) Εν bezeichnet beide Male εν τῃ γυναικι

[1]) Es liegt also mittelbar der Gedanke darin, den *Chrysostom.* ausdrückt: νικᾳ ἡ καθαροτης της γυναικος την ακαθαρσιαν του ανδρος, νικᾳ ἡ καθαροτης του πιστου ανδρος παλιν το ακαθαρτον της απιστου γυναικος. So *Cyrill. Alex.*, *Theophylact.*, *Oecumen.* Ebenso verhält es mit der Deutung des *Theodoret.* εχει σωτηριας ελπιδα, was *Tertull.* uxor. II. 7. mit candidatus est timoris und *Hieronym.* adv. Jovinian. I. 5. mit candidatus fidei gibt.

und εν τω ανδρι — die Gemeinschaft und zugleich die wirkende Ursache. Das Prädic. τη πιστη, das manche Zeugen zu γυναικι setzen, [1]) ist Glossem, aber statt ανδρι ist wahrscheinlich αδελφω [2]) zu lesen. Das folgende επει αρα τα τεκνα λ. schließt sich nicht an V. 12 u. 13 als weitere Motivirung der dort gegebenen Vorschrift an, als ob der Ap. sagen wollte: daß im Falle der Trennung die dem ungläubigen Gatten zurückgelassenen Kinder im Unglauben verbleiben, während die Fortsetzung der Ehe auch für diese eine heilsame Wirkung habe. [3]) Es gehört zu dem unmittelbar Vorhergehenden, wofür ein Beweis ex concesso geführt wird. Die Argumentation lautet vollständig: Würde eine solche Heiligung zwischen Gatten nicht stattfinden, so könnten auch euere Kinder nicht geheiligt sein, sondern wären für unrein zu halten; diese sind aber von euch selbst als heilig anerkannt, und wie ihr demgemäß zwischen Eltern und Kindern einen heiligenden Einfluß voraussetzt, so muß ein entsprechendes wirksames Verhältniß auch zwischen dem gläubigen und ungläubigen Gatten zugestanden werden. Das Concessum ist also: τα τεκνα υμων — αγια εστι = ηγιασμενα im Sinne von ηγιασται, und zwar bezieht sich diese Anerkennung auf den Zustand der Kinder schon vor ihrer Taufe, wo die Gnade des Christenthums noch nicht innerlich und unmittelbar auf sie wirkt. Die Anrede τα τεκν. υμων richtet sich aber schwerlich an die in gemischten Ehen lebenden Christen, [4]) worauf der nächste Zusammenhang zu weisen scheint, denn wenn bei diesen die Befürchtung einer Befleckung durch den ungläubigen Ehetheil obwaltet, so konnte der Ap. von den Kindern, die auch mit letzterm durch Abstammung und Umgang verbunden sind, nicht wohl eine höhere Weihe als unbestritten voraussetzen; der Uebergang in die zweite Person deutet selbst eine andere Beziehung an, die Beziehung nämlich auf die verheiratheten korinthischen Christen überhaupt. [5]) Wahrscheinlich denkt der Ap. auch an einen heiligenden Einfluß von Seite der Mutter auf das Kind schon vor der Geburt, während der Periode seiner Entwickelung im Mutterschooße, aber so wenig

[1]) DEFG minuscc. Syr. Copt. Arm. Vulg. It. Patrr. lat.
[2]) Nach ABCD*EFG minuscc. Copt. Baschm. It. Patrr. lat.; — aufgenommen von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.
[3]) Estius, Calmet.
[4]) So *Chrysostom.*, dem die meisten Neueren folgen.
[5]) de Wette, Olshausen, Meyer, Osiander u. A.

als in Ansehung der Gatten an eine mystische Participation des Kindes an der Heiligungsgnade der christlichen Eltern. [1])

V. 15. Nun der andere Fall, wenn der ungläubige Theil die Ehe aufgeben will, und zwar, wie dies im Contexte liegt, wegen des christlichen Bekenntnisses seines Gatten. In ὁ απιστος ist, da ὁ αδελφος η αδελφη entgegengestellt wird, mit dem ungläubigen Manne auch die ungläubige Frau alternative inbegriffen. Das Präsens χωριζεται bezeichnet die in der Ausführung stehende, oder beschlossene, intentirte Handlung, vgl. Joh. 10, 32, und der folgende Imperativ ist ein Permissiv; inwieferne aber der Ap. Anweisungen für den gläubigen Theil gibt, so entsteht der Sinn: derselbe mag den ungläubigen Gatten gehen lassen, wobei vorauszusetzen ist, daß er unter bestimmten Bedingungen die Trennung zurückhalten könnte, sei es, daß er sich zum Abfalle verleiten ließe, oder daß er, worauf das letzte Versglied zunächst führt, die Erbitterung, die Vorwürfe und Mißhandlungen des andern Theils geduldig, ohne Widerrede und auch ohne Vertheidigung seines Glaubens ertragen würde. Ου δεδουλωται hat den reellen Sinn von ου δεδεται V. 27. 39, [2]) aber der Ausdruck ist gewählt, um das Gebundensein an den anderen Gatten unter solchen Umständen — εν τοιουτοις — als etwas Hartes, Drückendes, als eine Lage zu bezeichnen, die jener eines Sclaven gleich käme; der positive Gedanke ist: ελευθερος εστι, und zwar nicht allein, um das eheliche Zusammenleben aufzugeben, sondern auch um eine neue Ehe einzugehen, wonach sich wieder die kirchliche Praxis richtet. Der Satz: εν δε ειρηνη λ. ist nicht, wie am häufigsten geschieht, als eine indirecte Ermahnung für den gläubigen Gatten zu fassen, zum einträchtlichen Verhältnisse mit dem unchristlichen Theile doch das Mögliche beizutragen, um ihn zur Fortsetzung der Ehe zu bestimmen, sondern er enthält einen Grund, von der Freiheit zur Trennung Gebrauch zu machen, [3]) inwieferne nämlich das Zusammenleben unter Unfrieden und Mißhandlung dem göttlichen Zwecke der Berufung zuwiderlaufe; κεκληκε von der

---

[1]) Nach der Vorstellung Beza's und Calvin's von einer justitia tradux, qua fidelium filii proprie sint sancti et sine baptismate salventur.

[2]) *Theodoret.* macht die ganz verfehlte Umschreibung: αθλιος ει συ και της κατηγοριας ελευθερος.

[3]) *Chrysostom.* ει καθ' ἑκαστην ἡμεραν πυκτευοι και πολεμους παρεχοι, βελτιον απαλλαγηναι· τουτο γαρ ανιττεται, λεγων, εν δε ειρηνη λ. *Theophylact.*, Estius, Calmet, Pott, Meyer, de Wette.

thatsächlichen Berufung zum Christenthum, und εν ειρηνη brachyologisch für εις το ειναι εν ειρ., vgl. Eph. 4, 4. Kol. 3, 15. Jac. 3, 18, nicht von dem Modus der Vocation.

V. 16. Diejenigen Ausleger, welche den unmittelbar vorausgehenden Satz in jenem erstern Sinne verstehen, finden hier ein neues Motiv, die Fortsetzung der Ehe womöglich zu bewirken, oder es wird dieser Vs. auch mit V. 12. u. 13 als Begründung des dort gegebenen Gebotes μη αφιετω αυτην — ανδρα verbunden. [1]) Dabei nimmt man ει irrthümlich = ει μη, wonach die Hoffnung ausgedrückt sein soll, daß der christliche Ehegatte den andern doch noch bekehren und dadurch des Heiles theilhaft machen könnte. Allein diese Fragen sprechen vielmehr die Unsicherheit, ja Unwahrscheinlichkeit einer Bekehrung aus: man könne — unter den vorausgesetzten Umständen — nicht wohl voraussehen, nicht wohl erwarten, daß ꝛc.; sie schließen sich also an εν δε ειρηνη λ. nach der andern Auffassung dieses Satzes an, und zwar als weitere Rechtfertigung des Freiheitsgebrauches in Ansehung der Trennung.

V. 17. Die Rede nimmt nun eine allgemeine Wendung, indem ein Grundsatz eingeschärft wird, der zwar auch noch die Ehe betrifft, aber sich zugleich auf alle äußere Verhältnisse bezieht, unter welchen Jemand zum Christenthum berufen wird. Das schwierige ει μη hat die mannigfaltigsten Erklärungen gefunden, und die Auffassung und Verbindung ist annoch ein Gegenstand exegetischer Controverse. Entschieden verfehlt ist aber, es als disjunctives Glied der vorhergehenden Frage im Sinne von oder nicht zu nehmen, [2]) wodurch die LA. η μη in jüngern Handschriften entstanden; diese Deutung ist sprachwidrig, sie paßt auch nicht zu dem negirenden der bezweifelnden τι οιδας V. 16, und würde den folgenden Satz völlig isoliren. Ebenso falsch ist die hypothetische Fassung, wonach es einen elliptischen Vordersatz bilden, und entweder aus V. 15 χωριζεται, [3]) oder aber aus V. 16 σωσεις [4]) ergänzt werden soll; für beide Erklärungen wäre ει δε μη erforderlich, und die letztere stützt

---

[1]) So *Chrysostom.*, obschon er den vorausgehenden Satz richtig aufgefaßt hat (προς το, μη αφιετω ανδρα τουτο παλιν· ει γαρ μη στασιαζει, μενε φησιν, εχει γαρ και κερδος, μενε, και παραινου και συμβουλευε και πειθε), *Theodoret.* u. A.

[2]) *Severianus* bei *Oecum.* und τινες bei *Theophylact.*; — unter den Neueren Knachtbull, Homberg, Morus u. A.

[3]) Pott.

[4]) Rückert.

sich außerdem auf die unrichtige Deutung von V. 16, als ob hier die Bekehrung des ungläubigen Gatten in Aussicht gestellt würde. Auch ist die Auffassung im Sinne von *αλλα* [1]) unbedingt zu verwerfen, da diese wieder dem Sprachgebrauche zuwiderläuft. Es hat, wie gewöhnlich, exceptive Bedeutung, in welcher es sich an einen verneinenden Satz anschließt, und da die vorausgehende Frage ein negative ist, so ist man zunächst veranlaßt, mit dieser einen Zusammenhang zu suchen. Es ist aber sehr hart, wenn *ει μη* an *τι οιδας* so angeknüpft wird, daß es in dem nachstehenden Imperativsatz das vom Nichtwissen Excipirte einführen soll: Was weißt du — ausgenommen (das, die Verbindlichkeit, wisset ihr): Jeder wandle ꝛc. [2]) Diese Auffassung würde erfordern, daß *τι οιδας* absolut stände (vgl. Eph. 4, 9), und nicht eine besondere Beziehung hätte, wie sie in *ει — σωσεις* ausgedrückt ist, und in Connexion mit *οιδας* wäre das Ausgenommene nicht in einem Imperativsatze zu erwarten, sondern etwa in dieser Form: *ὁτι δει — οὑτω περιπατειν*. Es geht auch nicht an, *ει μη* in Anknüpfung an V. 16 mit dem unmittelbar folgenden *ἑκαστῳ ὡς εμερισεν κυριος* zu verbinden, wobei mit der unrichtigen Auffassung des *εμερισεν* von geistiger Ausstattung noch eine Ellipse angenommen und so gedeutet wird: Was weißt du, ob du ꝛc., wenn nicht etwa der Herr, wie er seine Gnadengaben mannigfaltig vertheilt, dir die besondere Befähigung zur Bekehrung deines Gatten verleiht. [3]) Gehen wir nun aber weiter zurück, so bietet *ου δεδουλωται* V. 15 ohne Schwierigkeit einen Anknüpfungspunct dar, denn es kann der Umstand nicht dagegen geltend gemacht werden, daß diese Worte durch Zwischenglieder von *ει μη* geschieden sind, da sie einen Hauptsatz bilden, an den sich diese als Begründung anschließen. Der Zusammenhang ist hiernach: Nicht ist der Gläubige an den unchristlichen Gatten gebunden — —; nur soll Jeder so wandeln, wie ꝛc., d. i. diesen Grundsatz befolgen. Inwieferne diese Vorschrift auch dem gläubigen Gatten in gemischter Ehe gilt, so enthält sie für diesen die Vermahnung, bei dem andern Theile das *χωριζεσθαι* doch nicht selbst zu veranlassen und absichtlich zu fördern. Aber nebst dem Stande der Ver-

[1]) Beza, Rosenmüller, Flatt u. A.
[2]) Meyer, ähnlich Grotius und Theile Annal. der gesammt. Theol. 1833. Octbr. p. 98.
[3]) Lyra, Estius.

ehelichung hat der Ap. in den beiden Sätzen mit ὡς auch andere Zustände und Verhältnisse im Auge, in die Gott Jemanden versetzt hat (εμερισε), und unter welchen die Berufung zum Christenthum geschehen; es sind darin die äußern Lagen und Stellungen, welche das religiös-sittliche Leben an und für sich nicht gefährden, insgesammt gemeint. Zu εμερισεν ist nach überwiegenden Zeugen [1]) ὁ κυριος, und zu κεκληκεν ὁ θεος als Subject zu lesen, statt der umgekehrten Folge dieser Worte im gemeinen Texte. — Mit dem letzten Satze: και ουτως εν ταις εκκλ. λ. ist nicht wie mit der ähnlichen Stelle 4, 17 eine apologetische Tendenz zu verbinden, was nur mit der besondern Beziehung auf V. 18 u. 19 als statthaft erscheinen könnte, vgl. Gal. 5, 11, sondern die Absicht desselben ist einfach, dem voranstehenden Grundsatze desto größern Nachdruck zu geben, worauf auch die Wiederholung V. 20 abzweckt.

V. 18 f. Der Apostel wendet nun den ausgesprochenen Grundsatz beispielsweise an, zuerst auf den Zustand der Beschneidung und der Unbeschnittenheit, wobei er einerseits Judenchristen im Auge hat, welche der extremsten Richtung der nach ihm benannten Parthei huldigten und selbst das äußere Zeichen des Judenthums an sich tilgen zu müssen meinten, oder aber judenchristliche Apollianer, — und anderseits Heidenchristen, die sich den Judaisten angeschlossen oder zu diesen und ihren Satzungen hinneigten, vgl. Apg. 15, 1. Gal. 6, 12. Obschon es zwar nicht unwahrscheinlich ist, daß in Korinth auch gemischte Ehen von juden- und heidenchristlichen Gatten bestanden, so hat man hier doch nicht an Fälle zu denken, wo gerade der eheliche Umgang den Ehemann zu den Handlungen bestimmt hätte, gegen welche der Ap. spricht. Die voranstehenden Redeglieder sind mit dem entsprechenden in V. 12 abgekürzte hypothetische Sätze, wie solche auch in unserer Sprache ohne Conjunction gebildet werden: Ist Jemand als Beschnittener berufen worden, so ꝛc.; vgl. Röm. 13, 3. Jac. 5, 13. 14. Die Var. κεκλησται in beiden Sätzen [2]) statt εκληθη ist durch das Perf. κεκληκεν V. 17 veranlaßt. Zu επισπασθαι, talm. פשׁח, suppl. ακροβυστιαν; die künstliche Wiederherstellung der Vorhaut kommt schon bei den hellenisirenden Juden

---

[1]) ABCDEFG minuscc. Syr. Copt. Baschm. Arm. It. Vulg. Patrr. lat.; — fast von allen neueren Editoren befolgt, wogegen Reiche die rec. vertheidigt.

[2]) B (wo V. 17 auch μεμερικεν gelesen wird); — von Lachm., Tischend. und Rückert im zweiten Satze aufgenommen.

des makkabäischen Zeitalters vor, vgl. 1 Makk. 1, 15. [1]) — V. 19. Die vorausgehenden Vorschriften werden mit allgemeinen Sätze motivirt, welche die Beschneidung und Vorhaut in Ansehung des Heiles in Christus als völlig bedeutungslos erklären, und nur die aus dem Glauben hervorgehenden Erfüllung der Vorschriften Gottes einen Werth beilegen, vgl. Gal. 5, 6; zum letzten Versgliede supp. τι oder παντα εστι, vgl. 3, 7. Im A. T. war die Beschneidung ebenfalls eine εντολη θεου, und insoferne und weil sie als Bundeszeichen und Symbol der geistigen Beschneidung eine Anregung zum Gesetzesgehorsam gab, dort nicht bedeutungslos, vgl. Röm. 2, 25. 3, 1; aber für den Christen ist sie mit dem A. B. aufgehoben, sie hat in der neuen Heilsökonomie keine Stelle mehr, kann jedoch auch denen, welche als Beschnittene den Glauben angenommen, am Heile nichts schaden, wenn anders diese sie als eine indifferente Sache betrachten und nicht mehr die Verpflichtung zum Gesetzesdienste daran knüpfen. — V. 20. Die Wiederholung des allgemeinen Grundsatzes bildet einerseits eine kräftige Schlußformel für die vorgetragenen besondern Vorschriften, und anderseits macht sie den Uebergang zum Folgenden. Die Auffassung von κλησις im Sinne von Beruf nach der Anwendung dieses Wortes in unserer Sprache, von äußerer Stellung, Lebenslage, ist ebenso wie 1, 26 als dem neutestamentl., sowie überhaupt dem helleniſtischen und griechischen Sprachgebrauche widerstreitend unbedingt zu verwerfen; es ist wie in dem entsprechenden Verbum die Berufung zum christlichen Heile gemeint, aber mit Hinsicht auf die äußern Verhältnisse, unter welchen der Ruf an Jemanden ergangen, wie V. 24 die Erklärung nachfolgt.

V. 21 f. Das zweite Beispiel ist wie das erste nicht zufällig, sondern im Hinblicke auf die unruhige Gährung gewählt, welche eine falsche Auffassung von der Freiheit und Würde des Christen da und dort unter den Sclaven erzeugte, vgl. Eph. 6, 5 f. 3, 22 f. 1 Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9. Der bei den neueren Auslegern gewöhnlichen Ergänzung der Worte μαλλον χρησαι mit τῃ ελευθεριᾳ widerstreitet sowohl das vorangehende ει και, statt dessen ει δε erforderlich wäre, als auch der Zusammenhang der folgenden Vs.; es kann nur τῃ δουλειᾳ, oder τῃ κλησει σου

[1]) *Joseph.* Antt. XII. 5. 1. Ueber die Operation *Galen.* Method. med. etc. XIV. 16. *Cels.* de med. VII. 25. Vgl. Wetstein z. d. St.

mit Beziehung auf den Stand der δουλεια, supplirt werden, [1]) und der Sinn ist also: statt die Freiheit zu nehmen, benütze vielmehr deine Lage als Sclave, d. i. verbleibe in derselben und suche sie zu deinem Heile anzuwenden. Man hat hier nicht an den Fall zu denken, daß ein Sclave Gelegenheit fände, sich auf ungesetzliche Weise in Freiheit zu setzen (wie Philemon), denn dagegen würde der Ap. statt dieser Ermahnung oder in Verbindung mit ihr eine strenge Warnung richten. Aber vielleicht hat er christliche Sclaven im Auge, denen die christliche Denkungsart ihrer gläubigen Herren die Aussicht auf Freilassung eröffnet, und in diesem Falle würde seine Vorschrift gar nicht mehr auffallend sein, denn bei einem Sclaven, dessen Herr ihn als Bruder anerkennt, hat das harte und drückende Sclavenverhältniß schon factisch aufgehört, es besteht ein wohlwollendes Dienstverhältniß, in welches das Christenthum überhaupt das erstere umbilden will. Doch erklärt sich diese Vorschrift auch nach allgemeinerer Auffassung aus der Tendenz des Ap., die Freiheitsgelüste möglichst darniederzuhalten, und man hat nicht nöthig, darin für die Fälle, wo die rechtliche Möglichkeit der Freiheitserlangung wirklich eintritt, ein eigentliches Verbot anzunehmen. [2]) — V. 22. Um sich wegen seiner Lage zu beruhigen und darin zufrieden zu stellen, soll der christliche Sclave das ihm und dem christlichen Freien gemeinsame sittliche Verhältniß unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachten, in Ansehung seiner Person nämlich als Freiheit und rücksichtlich des andern als Dienstbarkeit. Εν κυριῳ ist nicht = δια κυριου, auch bezeichnet es nicht die Sphäre oder das Element, worin die Berufung geschehen, sondern ist wie εν ειρηνῃ V. 15 als Breviloquenz zu erklären; die damit ausgedrückte Gemeinschaft und Verbindung mit Christus ist das Ziel und die thatsächliche Folge der Berufung. Bei απελευθερος = εξελευθερος ist wie bei ηγορασθητε V. 23 die Sünde oder das persönliche Princip derselben, Satan, als der frühere Herr zu denken, vgl. z. 6, 20, und der Genit. κυριου vereinigt mit der Vorstellung der Angehörigkeit auch jene der Ursächlichkeit, denn Christus ist es, welcher die Befreiung von jenem Herrn bewirkt und die positive Geistesfreiheit verliehen, vgl.

---

[1]) *Chrysostom., Theodoret., Cyrill. Alex., Theophylact., Photius, Thomas,* Lyra, Estius, Meyer, de Wette, Olshausen.

[2]) *Theodoret.* ταυτην δε την υπερβολην ουχ απλως τεθεικεν, αλλα πεισθων μη φυγειν την δουλειαν προφασει θεοσεβειας.

Joh. 8, 36. In demſelben Sinne wie der chriſtliche Sclave iſt au[illegible]ch der als Freier Berufene ein Freigelaſſener Chriſti, aber dieſes ne[illegible]u ſittliche Verhältniß iſt inſoferne auch eine δουλεια, inwieferne [illegible] zum ungetheilten Gehorſam gegen Chriſtus verpflichtet, vgl. Rö[illegible]ö 6, 16 ff. 1 Petr. 2, 16.

V. 23 f. Warnung und Schlußermahnung. Die durch Hi[illegible]i weiſung auf den Opfertod Chriſti als Befreiungs- und Erwerbung[illegible] preis der Seinigen (6, 20) motivirte Warnung, keine Menſchenknech[illegible] zu werden, richtet ſich weder an die Sclaven, noch an die Freien in[illegible] beſondere, als ob der Ap. jene ermahnen wollte, nicht um der Me[illegible]en ſchen, ſondern um des Herrn willen ihre Sclavendienſte zu th[illegible] (Kol. 3, 22), [1]) — oder dieſe, ihre bürgerliche Freiheit nicht [illegible] zu veräußern, ſich nicht in die Sclaverei zu verkaufen. [2]) Offenb[illegible]ar werden mit der secunda plur. die Leſer insgeſammt angeredet, w[illegible]o- bei aber auch nicht eine Beziehung auf die Sectenhäupter oder di[illegible]ie- jenigen ſtattfindet, welche in ihrem Namen in Korinth agirten, [3]) oder auf andere Perſonen, welche dort ein Verlaſſen der äuße[illegible]rn Verhältniſſe verlangt hätten. [4]) Der Sinn der Warnung iſt: S[illegible]ie ſollen in jeder Stellung und Lage ſich vor einer ſolch[illegible]en Abhängigkeit von Menſchen hüten, welche ſie dem Dien[illegible]te Chriſti entfremden würde, ſich alſo nicht dem Unglauben A[illegible]r- derer anbequemen, nicht unſittlichen Grundſätzen beipflichten, nic[illegible]ht als Werkzeuge ſchlechter Abſichten gebrauchen laſſen ꝛc. [5]) Dam[illegible]it ſtimmt in der Schlußermahnung das παρα τῳ θεῳ, welches d[illegible]s παρα τῳ Χριστῳ einſchließt, zuſammen; denn darin liegt für d[illegible]ie wiederholte Vorſchrift die nähere Beſtimmung: in der äußeren Ste[illegible]l- lung ſo zu verharren, daß man dabei innerlich und mi[illegible]it ſeinem ganzen religiös-ſittlichen Leben immer Gott a[illegible]n- gehört, ihm treu ergeben bleibt.

Von dieſer Digreſſion kehrt der Apoſtel V. 25 zum Hauptg[illegible]- genſtande des gegenwärtigen Abſchnittes zurück, um in Betreff d[illegible]er Jungfrauen insbeſondere Belehrung und Rath zu ertheilen. D[illegible]er Vortrag nimmt jedoch ſogleich wieder eine allgemeinere Wendun[illegible],

---

[1]) Billroth nach ältern Vorgängern.
[2]) Menochius, Hammond, Heydenreich u. A.
[3]) *Cyrill. Alex.*, Rückert.
[4]) Meyer.
[5]) *Theophylact.* μη προς αρεσκειαν ανθρωπων ποιειν τι, μηδε υπ[illegible]- χειν αυτοις παρανομα επιτατουσι. Τουτο γαρ εστι δουλευειν ανθρωπ[illegible]ις. Eſtius, de Wette.

indem der Ap. sofort wieder beiden Geschlechtern den eheloſen Stand anräth, zugleich auch die Verheiratheten berücksichtigt und in einer abermaligen Digreſſion noch auf andere Verhältniſſe übergeht, bis er endlich V. 36 f. von den Jungfrauen ausſchließlich handelt und zwar zur Belehrung und Leitung der Väter, welche vermöge ihrer Familiengewalt über die Verehelichung ihrer Töchter zu verfügen hatten.

V. 25 die Worte *περι δε των παρθενων* kann man ohne Annahme einer mit V. 1 analogen Ellipſe unmittelbar mit *επιταγ. ενρ. ουκ εχω* verbinden: Bezüglich der Jungfrauen habe ich kein Gebot d. H. Es iſt ganz verfehlt, wenn manche Ausleger *παρθεν.* nicht im gewöhnlichen Sinne, ſondern von den Ledigen beiderlei Geſchlechts verſtehen, [1]) was mit V. 28. 34. 36 und 37 im Widerſtreite ſteht und in dem anderweitigen Sprachgebrauche keine Stütze findet, denn Offb. 14, 4 bezeichnet *παρθενος* nicht ledig, ſondern jungfräulich, als Prädicat von ſolchen, die ſich vom Geſchlechtsgenuſſe völlig enthalten. Zu *επιταγη κυριου* und *γνωμη* vgl. 10. 12; *γνωμη* iſt dem folgenden *νομιζω* entſprechend Anſicht, Urtheil, aber da ſolches eine practiſche Beziehung hat und das Verhalten leiten will, ſo iſt mittelbar auch der Begriff von Rath (consilium Vulg.) darin enthalten. Der Ap. prädicirt ſich als einen ſolchen, dem es durch die Gnade des Herrn verliehen ſei, *πιστος* zu ſein, und zwar zu dem Zwecke, um ſeinem Urtheile und Rathe Geltung und Anerkennung zu verſchaffen. In dieſem Zuſammenhange kann *πιστος* nur entweder treu, vgl. 4, 2, oder glaubwürdig (fide dignus), zuverläßig, vgl. 1 Tim. 1, 15. 3, 1, bedeuten. Aber für den erſtern Sinn wäre doch der Zuſatz *αυτῳ* [*τῳ κυριῳ*] oder *διακονος, εν τῃ διακονιᾳ μου*, oder dergl. zu erwarten. Der abſolute Gebrauch des Wortes führt auf die andere Auffaſſung, [2]) welche auch durch V. 40 unterſtützt wird, und nach dieſer Stelle iſt die Gnadenerweiſung, die dem Ap. Zuverläßigkeit verleiht, um ihm Vertrauen und Folge leiſten zu können, die Begabung mit dem hl. Geiſte oder die durch denſelben bewirkte höhere Erleuchtung. Die Erklärung von *πιστος* = *πεπιστευμενος* scil. *το ευαγγελιον* s. *την διακονιαν, την αποστολην* [3])

[1]) *Theodor. Mopsv.*, Bengel, Flatt, Pott, Olshauſen u. A., auch der ſlaviſche Ueberſetzer.
[2]) *Theodoret. αξιοχρεως ειμι συμβουλος.*
[3]) Schulz, Schleußner, Krauſe u. A.

im Hinblicke auf 2 Kor. 4, 1, wo ελεεισθαι dieſe Beziehung hat, iſt durchaus dem Sprachgebrauche zuwider.

V. 26. Der Apoſtel ſpricht nun die angekündigte γνωμη aus. Von νομιζω ſind beide folgende Sätze abhängig, alſo im zweiten ὁτι mit daß zu überſetzen; aber während τουτο auf den Stand der Jungfrauen insbeſondere geht, ſo erhält dagegen das nachſtehende το οὑτως ειναι mit dem allgemeinen ανθρωπῳ die erweitert Beziehung auf das Ledigſein überhaupt. Es geht nicht an, mit eben dieſer Deutung von τουτο und το οὑτως ειναι den zweiten Satz als Begründung des erſten aufzufaſſen: es ſei gut, Jungfrau zu bleiben, weil es (überhaupt) dem Menſchen gut ſei, ſo (unverheirathet) zu ſein; [1]) dem ſteht ſtörend entgegen, daß der erſte Satz für das καλον ὑπαρχειν in den unmittelbar angeſchloſſenen Worten δια την ενεστωσ. αναγκ. ſelbſt einen Grund enthält. Zu καλον vgl. V. 1. Αναγκη heißt hier nicht Nothwendigkeit, wie es Einige mit Beziehung auf den Tod, von der Unvermeidlichkeit zu ſterben — nach dem lat. necessitas suprema, ultima, verſtehen; dafür würde ſich zwar ενεστωσα im futurellen Sinne des nahen Bevorſtehens, der hier jedenfalls anzunehmen iſt, eignen, aber die Beziehung wäre doch zu unbeſtimmt, und die zweite Hälfte von V. 28: θλιψιν δε τῃ σαρκι ἐξουσιν λ., führt entſchieden davon ab. Es bedeutet in Gemäßheit des nachfolgenden θλιψις Noth, Bedrängniß, doch ſind nicht überhaupt die Beſchwerden des irdiſchen Lebens oder jene des Eheſtandes gemeint, [2]) in welchem Falle wohl der Plural gebraucht ſein würde, auch nicht Verfolgungen, welche der korinthiſchen Gemeinde insbeſondere bevorſtände, wofür wieder eine nähere Beſtimmung erforderlich wäre. Unzweifelhaft hat der Ap. die Noth im Auge, welche der als nahe erwarteten (vgl. z. 1, 8) Paruſie vorangehen ſoll, die חֲבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, wovon auch bei Luc. Ev. 21, 23 der Ausdruck αναγκη, — αναγκη μεγαλη, gebraucht iſt, und zwar im Zuſammenhange mit dem Wehrufe über die εν γαστρι εχουσαις και θηλαζουσαις, — bei Matth. 24, 21 θλιψις μεγαλη; darauf weiſt unverkennbar V. 29 u. V. 31. Wahrſcheinlich ſchwebt ihm die betreffende Rede des Herrn vor, denn auch davon kann bei ihm eine Kenntniß wenigſtens

[1]) Erasmus, de Wette.

[2]) Dies die gewöhnlichſte Auffaſſung: bei *Chrysostom.* de virginit c. 4., *Theophylact.*, *Augustin.* de sancta virginit. c. 13. 14. *Hieronym.* de custo virgin. c. 9. adv. Helvid. c. 10. *Ambrosiaster*; — Calmet, Eſtius u. a.

nach den Grundzügen unbedenklich vorausgesetzt werden, und dieser Hinblick erklärt dann den Uebergang zu dem erweiterten Gesichtspuncte des letzten Satzes, indem die Gefahr und Bedrängnisse von Christus dort als allgemein geschildert werden. Jene Noth ist nach der Rede des Herrn für alle Gläubigen eine schwere Glaubensprobe, weil das Ungemach sie gerade wegen ihres Bekenntnisses trifft, vgl. Matth. 24, 9 ff., und hiernach erhält καλον im Sinne von nützlich, vortheilhaft, mittelbar die höhere Beziehung auf die Bewahrung der standhaften Treue gegen Christus, welche der eheloſe Stand leichter machen würde. Der Ap. gründet jedoch sein Urtheil über die Eheloſigkeit nicht ausschließlich auf die letzten Bedrängnisse der christlichen Kirche, sondern er hebt solche nur als ein vornehmlich zu beachtendes Moment hervor; denn zu Anfang dieses Abschnittes hatte er dieselben sicherlich noch gar nicht im Auge, und die fernern Motive 32 ff., die sich zwar an die Erwartung des nahen Weltendes anschließen, behalten doch auch ihre Geltung, wenn sich die Vorstellung von der irdischen Weltperiode anders gestaltet.

V. 27. 28. Die hier angeschlossene Ansprache an die verheiratheten Männer und die mit der darauf folgenden Ermahnung an die Ledigen V. 28 verbundene beruhigende Erklärung ist gegen die Folgerung und das Urtheil seitens der Gegner der Ehe gerichtet, als ob das von der Eheloſigkeit Gesagte einen Grund abgeben könnte, die schon geschlossenen Ehen wieder zu lösen, und das Eingehen derselben für etwas Sündhaftes zu halten sei. Das perf. pass. λελυσαι bezeichnet das zuständliche Los- oder Ledigsein ohne Rücksicht darauf, ob eine frühere Verbindung bestanden, und enthält also den Sinn von αγαμος, nicht von χηρος; doch ist der Stand des Wittwers darin mitbegriffen. Der Imperativsatz μη ζητει γυναικα wird durch die concessive Redewendung V. 28 und die nachstehende beruhigende Erklärung über die Schließung der Ehen limitirt, er spricht nicht wie der erste ein Verbot aus, sondern in Uebereinstimmung mit V. 2 u. 35 nur einen Rath. Da die bevorstehende Noth, welche der Ap. V. 26 und auch V. 28 wieder im Auge hat, als eine allgemeine, auf alle Gläubigen sich erstreckende, angekündigt ist, so verbindet sich mit θλιψιν δε τη σαρκι ἐξουσι οἱ τοιουτ. der gesteigerte Sinn: solche werden vorzugsweise oder mehr als die Ledigen Bedrängniß haben. Σαρξ bezeichnet hier nicht bloß den Leib, sondern den ganzen leidensfähigen Theil des Menschen, in welchem, wenn es zu

sich außerdem auf die unrichtige Deutung von V. 16, als ob hier die Bekehrung des ungläubigen Gatten in Aussicht gestellt würde. Auch ist die Auffassung im Sinne von αλλα [1]) unbedingt zu verwerfen, da diese wieder dem Sprachgebrauche zuwiderläuft. Es hat, wie gewöhnlich, exceptive Bedeutung, in welcher es sich an einen verneinenden Satz anschließt, und da die vorausgehende Frage ein negative ist, so ist man zunächst veranlaßt, mit dieser einen Zusammenhang zu suchen. Es ist aber sehr hart, wenn ει μη an τ. οιδας so angeknüpft wird, daß es in dem nachstehenden Imperativsatz das vom Nichtwissen Excipirte einführen soll: Was weißt du — ausgenommen (das, die Verbindlichkeit, wisset ihr) Jeder wandle ꝛc. [2]) Diese Auffassung würde erfordern, daß τ. οιδας absolut stände (vgl. Eph. 4, 9), und nicht eine besondere Beziehung hätte, wie sie in ει — σωσεις ausgedrückt ist, und in Connexion mit οιδας wäre das Ausgenommene nicht in einem Imperativsatze zu erwarten, sondern etwa in dieser Form: ὁτι δει — οὑτω περιπατειν. Es geht auch nicht an, ει μη in Anknüpfung an V. 16 mit dem unmittelbar folgenden ἑκαστῳ ὡς εμερισεν ὁ κυριος zu verbinden, wobei mit der unrichtigen Auffassung des εμερισεν von geistiger Ausstattung noch eine Ellipse angenommen und so gedeutet wird: Was weißt du, ob du ꝛc., wenn nicht etwa der Herr, wie er seine Gnadengaben mannigfaltig vertheilt, dir die besondere Befähigung zur Bekehrung deines Gatten verleiht. [3]) Gehen wir nun aber weiter zurück, so bietet ου δεδουλωται V. 15 ohne Schwierigkeit einen Anknüpfungspunct dar, denn es kann der Umstand nicht dagegen geltend gemacht werden, daß diese Worte durch Zwischenglieder von ει μη geschieden sind, da sie einen Hauptsatz bilden, an den sich diese als Begründung anschließen. Der Zusammenhang ist hiernach: Nicht ist der Gläubige an den unchristlichen Gatten gebunden — —; nur soll Jeder so wandeln, wie ꝛc., d. i. diesen Grundsatz befolgen. Inwieferne diese Vorschrift auch dem gläubigen Gatten in gemischter Ehe gilt, so enthält sie für diesen die Vermahnung, bei dem andern Theile das χωριζεσθαι doch nicht selbst zu veranlassen und absichtlich zu fördern. Aber nebst dem Stande der Ver-

[1]) Beza, Rosenmüller, Flatt u. A.
[2]) Meyer, ähnlich Grotius und Theile Annal. der gesammt. Theol. 1833. Octbr. p. 98.
[3]) Lyra, Estius.

ehelichung hat der Ap. in den beiden Sätzen mit ὡς auch andere Zustände und Verhältnisse im Auge, in die Gott Jemanden versetzt hat (εμερισε), und unter welchen die Berufung zum Christenthum geschehen; es sind darin die äußern Lagen und Stellungen, welche das religiös-sittliche Leben an und für sich nicht gefährden, insgesammt gemeint. Zu εμερισεν ist nach überwiegenden Zeugen [1]) ὁ κυριος, und zu κεκληκεν ὁ θεος als Subject zu lesen, statt der umgekehrten Folge dieser Worte im gemeinen Texte. — Mit dem letzten Satze: και ουτως εν ταις εκκλ. λ. ist nicht wie mit der ähnlichen Stelle 4, 17 eine apologetische Tendenz zu verbinden, was nur mit der besondern Beziehung auf V. 18 u. 19 als statthaft erscheinen könnte, vgl. Gal. 5, 11, sondern die Absicht desselben ist einfach, dem voranstehenden Grundsatze desto größern Nachdruck zu geben, worauf auch die Wiederholung V. 20 abzweckt.

V. 18 f. Der Apostel wendet nun den ausgesprochenen Grundsatz beispielsweise an, zuerst auf den Zustand der Beschneidung und der Unbeschnittenheit, wobei er einerseits Judenchristen im Auge hat, welche der extremsten Richtung der nach ihm benannten Parthei huldigten und selbst das äußere Zeichen des Judenthums an sich tilgen zu müssen meinten, oder aber judenchristliche Apollianer, — und anderseits Heidenchristen, die sich den Judaisten angeschlossen oder zu diesen und ihren Satzungen hinneigten, vgl. Apg. 15, 1. Gal. 6, 12. Obschon es zwar nicht unwahrscheinlich ist, daß in Korinth auch gemischte Ehen von juden- und heidenchristlichen Gatten bestanden, so hat man hier doch nicht an Fälle zu denken, wo gerade der eheliche Umgang den Ehemann zu den Handlungen bestimmt hätte, gegen welche der Ap. spricht. Die voranstehenden Redeglieder sind mit dem entsprechenden in V. 12 abgekürzte hypothetische Sätze, wie solche auch in unserer Sprache ohne Conjunction gebildet werden: Ist Jemand als Beschnittener berufen worden, so ꝛc.; vgl. Röm. 13, 3. Jac. 5, 13. 14. Die Var. κεκληται in beiden Sätzen [2]) statt εκληθη ist durch das Perf. κεκληκεν V. 17 veranlaßt. Zu επισπασθαι, talm. משך, suppl. ακροβυστιαν; die künstliche Wiederherstellung der Vorhaut kommt schon bei den helleniſirenden Juden

---

[1]) ABCDEFG minuscc. Syr. Copt. Baschm. Arm. It. Vulg. Patrr. lat.; — fast von allen neueren Editoren befolgt, wogegen Reiche die rec. vertheidigt.

[2]) B (wo V. 17 auch μεμερικεν gelesen wird); — von Lachm., Tischend. und Rückert im zweiten Satze aufgenommen.

des makkabäiſchen Zeitalters vor, vgl. 1 Makk. 1, 15. [1]) — V. 19 [illegible]. Die vorausgehenden Vorſchriften werden mit allgemeinen Sätze[illegible] motivirt, welche die Beſchneidung und Vorhaut in Anſehung des [illegible] Heiles in Chriſtus als völlig bedeutungslos erklären, und nur de[illegible] aus dem Glauben hervorgehenden Erfüllung der Vorſchriften Gotte[illegible] einen Werth beilegen, vgl. Gal. 5, 6; zum letzten Versgliede ſuppl[illegible] τι oder παντα εστι, vgl. 3, 7. Im A. T. war die Beſchneidung [illegible] ebenfalls eine εντολη θεου, und inſoferne und weil ſie als Bundes[illegible] zeichen und Symbol der geiſtigen Beſchneidung eine Anregung zum [illegible] Geſetzesgehorſam gab, dort nicht bedeutungslos, vgl. Röm. 2, 25 [illegible] 3, 1; aber für den Chriſten iſt ſie mit dem A. B. aufgehoben, ſi[illegible] hat in der neuen Heilsökonomie keine Stelle mehr, kann jedoch auc[illegible] denen, welche als Beſchnittene den Glauben angenommen, am Heil[illegible] nichts ſchaden, wenn anders dieſe ſie als eine indifferente Sach[illegible] betrachten und nicht mehr die Verpflichtung zum Geſetzesdienſt[illegible] daran knüpfen. — V. 20. Die Wiederholung des allgemeinen Grund[illegible]ſatzes bildet einerſeits eine kräftige Schlußformel für die vorgetra[illegible]genen beſondern Vorſchriften, und anderſeits macht ſie den Ueber[illegible]gang zum Folgenden. Die Auffaſſung von κλησις im Sinne vor[illegible] Beruf nach der Anwendung dieſes Wortes in unſerer Sprache, [illegible] von äußerer Stellung, Lebenslage, iſt ebenſo wie 1, 26 al[illegible] dem neuteſtamentl., ſowie überhaupt dem helleniſtiſchen und griechi[illegible]ſchen Sprachgebrauche widerſtreitend unbedingt zu verwerfen; es iſt [illegible] wie in dem entſprechenden Verbum die Berufung zum chriſtlichen [illegible] Heile gemeint, aber mit Hinſicht auf die äußern Verhältniſſe, unter [illegible] welchen der Ruf an Jemanden ergangen, wie V. 24 die Erklärung [illegible] nachfolgt.

V. 21 f. Das zweite Beiſpiel iſt wie das erſte nicht zufällig, [illegible] ſondern im Hinblicke auf die unruhige Gährung gewählt, welche [illegible] eine falſche Auffaſſung von der Freiheit und Würde des Chriſten [illegible] da und dort unter den Sclaven erzeugte, vgl. Eph. 6, 5 f. 3, 22 f. [illegible] 1 Tim. 6, 1 f. Tit. 2, 9. Der bei den neueren Auslegern ge[illegible]wöhnlichen Ergänzung der Worte μαλλον χρησαι mit τη ελευθερια widerſtreitet ſowohl das vorangehende ει και, ſtatt deſſen ει δε erforderlich wäre, als auch der Zuſammenhang des folgenden Vs.; es kann nur τη δουλεια, oder τη κλησει σου

[1]) *Joseph.* Antt. XII. 5 1. Ueber die Operation *Galen.* Method. medic. XIV. 16. *Cels.* de med. VII. 25. Vgl. Wetſtein z. d. St.

mit Beziehung auf den Stand der δουλεια, supplirt werden, [1]) und der Sinn ist also: statt die Freiheit zu nehmen, benütze vielmehr deine Lage als Sclave, d. i. verbleibe in derselben und suche sie zu deinem Heile anzuwenden. Man hat hier nicht an den Fall zu denken, daß ein Sclave Gelegenheit fände, sich auf ungesetzliche Weise in Freiheit zu setzen (wie Philemon), denn dagegen würde der Ap. statt dieser Ermahnung oder in Verbindung mit ihr eine strenge Warnung richten. Aber vielleicht hat er christliche Sclaven im Auge, denen die christliche Denkungsart ihrer gläubigen Herren die Aussicht auf Freilassung eröffnet, und in diesem Falle würde seine Vorschrift gar nicht mehr auffallend sein, denn bei einem Sclaven, dessen Herr ihn als Bruder anerkennt, hat das harte und drückende Sclavenverhältniß schon factisch aufgehört, es besteht ein wohlwollendes Dienstverhältniß, in welches das Christenthum überhaupt das erstere umbilden will. Doch erklärt sich diese Vorschrift auch nach allgemeinerer Auffassung aus der Tendenz des Ap., die Freiheitsgelüste möglichst darniederzuhalten, und man hat nicht nöthig, darin für die Fälle, wo die rechtliche Möglichkeit der Freiheitserlangung wirklich eintritt, ein eigentliches Verbot anzunehmen. [2]) — V. 22. Um sich wegen seiner Lage zu beruhigen und darin zufrieden zu stellen, soll der christliche Sclave das ihm und dem christlichen Freien gemeinsame sittliche Verhältniß unter einem doppelten Gesichtspuncte betrachten, in Ansehung seiner Person nämlich als Freiheit und rücksichtlich des andern als Dienstbarkeit. Εν κυριῳ ist nicht = δια κυριον, auch bezeichnet es nicht die Sphäre oder das Element, worin die Berufung geschehen, sondern ist wie εν ειρηνῃ V. 15 als Breviloquenz zu erklären; die damit ausgedrückte Gemeinschaft und Verbindung mit Christus ist das Ziel und die thatsächliche Folge der Berufung. Bei απελευθερος = εξελευθερος ist wie bei ηγορασθητε V. 23 die Sünde oder das persönliche Princip derselben, Satan, als der frühere Herr zu denken, vgl. z. 6, 20, und der Genit. κυριου vereinigt mit der Vorstellung der Angehörigkeit auch jene der Ursächlichkeit, denn Christus ist es, welcher die Befreiung von jenem Herrn bewirkt und die positive Geistesfreiheit verliehen, vgl.

[1]) *Chrysostom., Theodoret., Cyrill. Alex., Theophylact., Photius, Thomas,* Lyra, Estius, Meyer, de Wette, Olsiander.

[2]) *Theodoret.* ταυτην δε την υπερβολην ουχ απλως τεθεικεν, αλλα πειθων μη φυγειν την δουλειαν προφασει θεοσεβειας.

Joh. 8, 36. In demſelben Sinne wie der chriſtliche Sclave iſt au[illegible]ch der als Freier Berufene ein Freigelaſſener Chriſti, aber dieſes ne[illegible]ue ſittliche Verhältniß iſt inſoferne auch eine δουλεια, inwieferne [illegible]ei zum ungetheilten Gehorſam gegen Chriſtus verpflichtet, vgl. Röm[illegible]ön 6, 16 ff. 1 Petr. 2, 16.

V. 23 f. Warnung und Schlußermahnung. Die durch Hin[illegible]i weiſung auf den Opfertod Chriſti als Befreiungs- und Erwerbungs[illegible]g preis der Seinigen (6, 20) motivirte Warnung, keine Menſchenknech[illegible]h zu werden, richtet ſich weder an die Sclaven, noch an die Freien ins[illegible]n beſondere, als ob der Ap. jene ermahnen wollte, nicht um der Men[illegible]en ſchen, ſondern um des Herrn willen ihre Sclavendienſte zu thu[illegible]n (Kol. 3, 22), [1]) — oder dieſe, ihre bürgerliche Freiheit nicht z[illegible] veräußern, ſich nicht in die Sclaverei zu verkaufen. [2]) Offenba[illegible]a werden mit der secunda plur. die Leſer insgeſammt angeredet, wo[illegible]o- bei aber auch nicht eine Beziehung auf die Sectenhäupter oder die[illegible]ie- jenigen ſtattfindet, welche in ihrem Namen in Korinth agirten, [illegible] [3]) oder auf andere Perſonen, welche dort ein Verlaſſen der äußer[illegible]rn Verhältniſſe verlangt hätten. [4]) Der Sinn der Warnung iſt: Si[illegible]ie ſollen in jeder Stellung und Lage ſich vor einer ſolche[illegible]n Abhängigkeit von Menſchen hüten, welche ſie dem Dienſt [illegible]e Chriſti entfremden würde, ſich alſo nicht dem Unglauben An[illegible]- derer anbequemen, nicht unſittlichen Grundſätzen beipflichten, nich[illegible]t als Werkzeuge ſchlechter Abſichten gebrauchen laſſen ꝛc. [5]) Damit[illegible]it ſtimmt in der Schlußermahnung das παρα τῳ θεῳ, welches da[illegible]s παρα τῳ Χριστῳ einſchließt, zuſammen; denn darin liegt für die[illegible]e wiederholte Vorſchrift die nähere Beſtimmung: in der äußeren Stel[illegible]- lung ſo zu verharren, daß man dabei innerlich und mit[illegible]t ſeinem ganzen religiös-ſittlichen Leben immer Gott an[illegible]- gehört, ihm treu ergeben bleibt.

Von dieſer Digreſſion kehrt der Apoſtel V. 25 zum Hauptge[illegible]- genſtande des gegenwärtigen Abſchnittes zurück, um in Betreff der[illegible]r Jungfrauen insbeſondere Belehrung und Rath zu ertheilen. Der[illegible]r Vortrag nimmt jedoch ſogleich wieder eine allgemeinere Wendung,[illegible]

---

[1]) Billroth nach ältern Vorgängern.
[2]) Menochius, Hammond, Heydenreich u. A.
[3]) *Cyrill. Alex.*, Rückert.
[4]) Meyer.
[5]) *Theophylact* μη προς αρεσκειαν ανθρωπων ποιειν τι, μηδε υπειχειν αυτοις παρανομια επιτασσουσι. Τουτο γαρ εστι δουλευειν ανθρωποις. Eſtius, de Wette.

indem der Ap. sofort wieder beiden Geschlechtern den ehelosen Stand anräth, zugleich auch die Verheiratheten berücksichtigt und in einer abermaligen Digression noch auf andere Verhältnisse übergeht, bis er endlich V. 36 f. von den Jungfrauen ausschließlich handelt und zwar zur Belehrung und Leitung der Väter, welche vermöge ihrer Familiengewalt über die Verehelichung ihrer Töchter zu verfügen hatten.

V. 25 die Worte περι δε των παρθενων kann man ohne Annahme einer mit V. 1 analogen Ellipse unmittelbar mit επιταγ. κυρ. ουκ εχω verbinden: Bezüglich der Jungfrauen habe ich kein Gebot d. H. Es ist ganz verfehlt, wenn manche Ausleger παρθεν. nicht im gewöhnlichen Sinne, sondern von den Ledigen beiderlei Geschlechts verstehen, [1]) was mit V. 28. 34. 36 und 37 im Widerstreite steht und in dem anderweitigen Sprachgebrauche keine Stütze findet, denn Offb. 14, 4 bezeichnet παρθενος nicht ledig, sondern jungfräulich, als Prädicat von solchen, die sich vom Geschlechtsgenusse völlig enthalten. Zu επιταγη κυριου und γνωμη vgl. 10. 12; γνωμη ist dem folgenden νομιζω entsprechend Ansicht, Urtheil, aber da solches eine practische Beziehung hat und das Verhalten leiten will, so ist mittelbar auch der Begriff von Rath (consilium Vulg.) darin enthalten. Der Ap. prädicirt sich als einen solchen, dem es durch die Gnade des Herrn verliehen sei, πιστος zu sein, und zwar zu dem Zwecke, um seinem Urtheile und Rathe Geltung und Anerkennung zu verschaffen. In diesem Zusammenhange kann πιστος nur entweder treu, vgl. 4, 2, oder glaubwürdig (fide dignus), zuverläßig, vgl. 1 Tim. 1, 15. 3, 1, bedeuten. Aber für den erstern Sinn wäre doch der Zusatz αυτῳ [τῳ κυριῳ] oder διακονος, εν τῃ διακονιᾳ μου, oder dergl. zu erwarten. Der absolute Gebrauch des Wortes führt auf die andere Auffassung, [2]) welche auch durch V. 40 unterstützt wird, und nach dieser Stelle ist die Gnadenerweisung, die dem Ap. Zuverläßigkeit verleiht, um ihm Vertrauen und Folge leisten zu können, die Begabung mit dem hl. Geiste oder die durch denselben bewirkte höhere Erleuchtung. Die Erklärung von πιστος = πεπιστευμενος scil. το ευαγγελιον s. την διακονιαν, την αποστολην [3])

[1]) *Theodor. Mopsv.*, Bengel, Flatt, Pott, Olshausen u. A., auch der slavische Uebersetzer.
[2]) *Theodoret.* αξιοχρεως ειμι συμβουλος.
[3]) Schulz, Schleußner, Krause u. A.

im Hinblicke auf 2 Kor. 4, 1, wo ελεεισθαι diese Beziehung hat [illegible] ist durchaus dem Sprachgebrauche zuwider.

V. 26. Der Apostel spricht nun die angekündigte γνωμη aus [illegible]. Von νομιζω sind beide folgende Sätze abhängig, also im zweiten [illegible] ὁτι mit daß zu übersetzen; aber während τουτο auf den Stand [illegible] der Jungfrauen insbesondere geht, so erhält dagegen das nachstehende [illegible] το οὑτως ειναι mit dem allgemeinen ανθρωπῳ die erweitert[illegible] Beziehung auf das Ledigsein überhaupt. Es geht nicht an, mi[illegible] eben dieser Deutung von τουτο und το οὑτως ειναι den zweiten [illegible] Satz als Begründung des ersten aufzufassen: es sei gut, Jungfra[illegible] zu bleiben, weil es (überhaupt) dem Menschen gut sei, so (unver[illegible] heirathet) zu sein; [1]) dem steht störend entgegen, daß der erste Sat[illegible] für das καλον ὑπαρχειν in den unmittelbar angeschlossenen Worte[illegible] δια την ενεστωσ. αναγκ. selbst einen Grund enthält. Zu καλο[illegible] vgl. V. 1. Αναγκη heißt hier nicht Nothwendigkeit, wie e[illegible] Einige mit Beziehung auf den Tod, von der Unvermeidlichkeit z[illegible] zu sterben — nach dem lat. necessitas suprema, ultima, verstehen [illegible]; dafür würde sich zwar ενεστωσα im futurellen Sinne des nahe [illegible] Bevorstehens, der hier jedenfalls anzunehmen ist, eignen, ab[illegible] die Beziehung wäre doch zu unbestimmt, und die zweite Hälft[illegible] von V. 28: θλιψιν δε τῃ σαρκι ἐξουσιν λ., führt entschiede[illegible] davon ab. Es bedeutet in Gemäßheit des nachfolgenden θλιψι[illegible] Noth, Bedrängniß, doch sind nicht überhaupt die Beschwerder[illegible] des irdischen Lebens oder jene des Ehestandes gemeint, [2]) in welche[illegible] Falle wohl der Plural gebraucht sein würde, auch nicht Verfolgun[illegible] gen, welche der korinthischen Gemeinde insbesondere bevorständen[illegible], wofür wieder eine nähere Bestimmung erforderlich wäre. Unzwei[illegible] felhaft hat der Ap. die Noth im Auge, welche der als nahe erwar[illegible] teten (vgl. z. 1, 8) Parusie vorangehen soll, die חֲבְלֵי הַמָּשִׁיחַ, wo[illegible] von auch bei Luc. Ev. 21, 23 der Ausdruck αναγκη, — αναγκ[illegible] μεγαλη, gebraucht ist, und zwar im Zusammenhange mit den[illegible] Wehrufe über die εν γαστρι εχουσαις και θηλαζουσαις, [illegible] bei Matth. 24, 21 θλιψις μεγαλη; darauf weist unverkennba[illegible] V. 29 u. V. 31. Wahrscheinlich schwebt ihm die betreffende Rede [illegible] des Herrn vor, denn auch davon kann bei ihm eine Kenntniß wenigstens [illegible]

[1]) Erasmus, de Wette.

[2]) Dies die gewöhnlichste Auffassung: bei *Chrysostom.* de virginit c. 43., [illegible] *Theophylact.*, *Augustin.* de sancta virginit. c. 13. 14. *Hieronym.* de custod. virgin. c. 9. adv. Helvid. c. 10. *Ambrosiaster*; — Calmet, Estius u. A. [illegible]

nach den Grundzügen unbedenklich vorausgesetzt werden, und dieser Hinblick erklärt dann den Uebergang zu dem erweiterten Gesichtspuncte des letzten Satzes, indem die Gefahr und Bedrängnisse von Christus dort als allgemein geschildert werden. Jene Noth ist nach der Rede des Herrn für alle Gläubigen eine schwere Glaubensprobe, weil das Ungemach sie gerade wegen ihres Bekenntnisses trifft, vgl. Matth. 24, 9 ff., und hiernach erhält καλον im Sinne von nützlich, vortheilhaft, mittelbar die höhere Beziehung auf die Bewahrung der standhaften Treue gegen Christus, welche der eheloſe Stand leichter machen würde. Der Ap. gründet jedoch sein Urtheil über die Eheloſigkeit nicht ausschließlich auf die letzten Bedrängnisse der christlichen Kirche, sondern er hebt solche nur als ein vornehmlich zu beachtendes Moment hervor; denn zu Anfang dieses Abschnittes hatte er dieselben sicherlich noch gar nicht im Auge, und die fernern Motive 32 ff., die sich zwar an die Erwartung des nahen Weltendes anschließen, behalten doch auch ihre Geltung, wenn sich die Vorstellung von der irdischen Weltperiode anders gestaltet.

V. 27. 28. Die hier angeschlossene Ansprache an die verheiratheten Männer und die mit der darauf folgenden Ermahnung an die Ledigen V. 28 verbundene beruhigende Erklärung ist gegen die Folgerung und das Urtheil seitens der Gegner der Ehe gerichtet, als ob das von der Eheloſigkeit Gesagte einen Grund abgeben könnte, die schon geschloſſenen Ehen wieder zu lösen, und das Eingehen derselben für etwas Sündhaftes zu halten sei. Das perf. pass. λελυσαι bezeichnet das zuständliche Los- oder Ledigsein ohne Rücksicht darauf, ob eine frühere Verbindung bestanden, und enthält also den Sinn von αγαμος, nicht von χηρος; doch ist der Stand des Wittwers darin mitbegriffen. Der Imperativsatz μη ζητει γυναικα wird durch die concessive Redewendung V. 28 und die nachstehende beruhigende Erklärung über die Schließung der Ehen limitirt, er spricht nicht wie der erste ein Verbot aus, sondern in Uebereinstimmung mit V. 2 u. 35 nur einen Rath. Da die bevorstehende Noth, welche der Ap. V. 26 und auch V. 28 wieder im Auge hat, als eine allgemeine, auf alle Gläubigen sich erstreckende, angekündigt ist, so verbindet sich mit θλιψιν δε τη σαρκι ἐξουσι οἱ τοιουτ. der gesteigerte Sinn: solche werden vorzugsweise oder mehr als die Ledigen Bedrängniß haben. Σαρξ bezeichnet hier nicht bloß den Leib, sondern den ganzen leidensfähigen Theil des Menschen, in welchem, wenn es zu

wirklichen Leiden, äußern und innern, kommt, auch die Gefahr be= gründet ist, zur Glaubensuntreue verleitet zu werden, vgl. Matth. 26, 41. Die wohlwollende Aeußerung des Ap.: daß er mit seinen Rathe schonend mit ihnen verfahre, bezieht sich nun so auf die ihm vorschwebende harte Bedrängniß, daß diese zugleich als eine schwer zu überwindende Probe der Glaubenstreue, als eine solche Prüfung gedacht ist, welche auch den Verlust des Heiles nach sich ziehen könnte.

V. 29 ff. Der Hinblick auf die als nahe erwartete Parusie veranlaßt den Apostel, seinen Lesern die Kürze des noch übrigen Theiles der Weltperiode und die daran sich knüpfenden practischen Anforderungen mit Rücksicht auf die verschiedenen Lebensverhältnisse nachdrucksam zu Gemüth zu führen. Die ausgedrückten negativen Anforderungen: Weltverleugnung zu üben und von den Wechsel= fällen des irdischen Lebens im Geiste sich unabhängig zu machen, involviren die positiven: das ewige Ziel des Christen oder die mi= der Parusie eintretende große Entscheidung unverrückt im Auge zu behalten, und dafür mit Ernst und Sorgfalt sich vorzubereiten, vgl. 2 Kor. 4, 18. — Vor ὁ καιρος V. 29 ist die recip. Verbin= dungspartikel ὁτι als exegetisches Glossem zu streichen,[1]) und nach συνεσταλμ. gegen die rec. το λοιπον εστι und andere Varr. die am besten testirte LA. εστι το λοιπον aufzunehmen.[2]) In der Formel τουτο δε φημι ist δε metabatisch, und τουτο geht also auf das Folgende, vgl. 15, 40, nicht auf das vorausgehende θλιψιν — τοιουτοι, als ob nach Analogie von 1, 12 darüber eine nähere Erklärung gegeben würde. Die letztere Auffassung hängt mit der unrichtigen Deutung von συνεσταλμενος im Sinne von bedrängt, gefahrvoll,[3]) zusammen; diese Deutung stützt sich auf den Gebrauch des Verb. συστελλειν von Personen und vom Herzen oder Gemüthe, wo es in die Enge treiben, ängstigen, niederschlagen, schrecken, heißt, vgl. 1 Makk. 3, 6. 5, 3. 2 Makk. 6, 12. 3 Makk. 5, 33. Ps. 72, 21, was aber auf die Zeit nicht übertragen werden kann. Dafür paßt die Bedeutung zusammenziehen, verkürzen (vgl. συστολη, Abkürzung, nebst

---

[1]) Fehlt in AB minuscc. Baschm. Vulg. *Euseb. Basil.* al.; — von den neueren Editoren befolgt.

[2]) Nach AB minuscc. Arm. Slav. *Basil. Cyr. Alex.*; — D*F *Chrysostom.* lesen εστι λοιπον, — G Boern. Vulg. *Ambrosiast.* εστι· λοιπον εστι.

[3]) So die meisten neueren Ausleger.

dem analogen *συντεμνειν* 2 Makk. 10, 10. Röm. 9, 2), — und dieſe Auffaſſung: die Zeit iſt gekürzt,[1]) wird auch durch das nachſtehende *παραγει γαρ το σχημα του κοσμ. τουτ.* V. 31 gerechtfertigt; das Verbum ſcheint ſtatt eines Abject. darum gebraucht zu ſein, weil die Kürze der Zeit als höhere Anordnung, als göttliche Fügung, bezeichnet werden ſoll. *Το λοιπον* gehört zu *ὁ καιρ. συνεσταλμ.* im Sinne von fernerhin, in posterum, vgl. Matth. 26, 45, — nicht zum Folgenden als Uebergangsformel, wie es häufig bei paränetiſchen Wendungen vorkömmt; der letztern Verbindung, welche auch die berührten Textvarianten veranlaßt hat, ſteht die Satzſtructur mit *ἱνα* entgegen, ſtatt deren Imperative oder imperativiſche Conjunctive folgen müßten, vgl. 2 Kor. 3, 11. Eph. 6, 10. Phil. 3, 1. 4, 1. Daß mit der noch übrigen kurzen Zeit nicht die Lebensdauer, die Zeit des individuellen Lebens, ſondern die Weltzeit gemeint ſei,[2]) erhellt klar und ſicher aus dem letzten Satze von V. 31; aber jene Beziehung eignet ſich für unſern Standpunct zur practiſchen Anwendung: die Weltzeit läuft ja für den Einzelnen jeweils mit ſeinem Tode ab und für ihn nimmt auch mit dem Hinſcheiden dieſe Welt ein Ende. — Die Finalpartikel *ἱνα* ſchließt ſich nun nicht an *τουτο δε φημι*, ſondern an *ὁ καιρος συνεσταλμ. εστι το λοιπον* an, und bezeichnet den Zweck der betreffenden göttlichen Fügung, oder genauer, eine darin mitenthaltene Abſicht; dieſe ſtellt an die Menſchen entſprechende Anforderungen, welche Verpflichtungen begründen, wonach die folgenden Zweckſätze paränetiſche Bedeutung erhalten. Die Anforderung an die verheiratheten Männer gilt natürlich auch umgekehrt für die Frauen; es iſt aber *ὡς μη εχοντες* nicht von der Enthaltung vom ehelichen Geſchlechtsumgange zu verſtehen, wogegen V. 3 f. ſtreitet, ſondern der Gedanke iſt: das eheliche Verhältniß ſoll den Mann und ebenſo die Frau nicht verweltlichen und in irdiſche Sorgen verſtricken, kein Hinderniß für ſie werden, dem Herrn mit ganzer Seele zu dienen, und ihren Sinn unverrückt auf das Himmliſche zu richten, ja ſie ſollen ſogar bereit ſein, um des Himmelreichs willen im nöthigen Falle dieſe Verbindung aufzugeben, vgl. Matth. 10, 37. Marc. 10, 29. Luc. 14, 26.

[1]) So die alten Erklärer (Vulg. tempus breve est), dann Eſtius, Calmet, Meyer, de Wette, Olſiander u. A.

[2]) *Theodoret. εγγυς ἡ συντελεια του παροντος αιωνος. Chrysostom.* de virginit. c. 73. *ὁ δε παρων καιρος προς το τελος επειγεται, και επι θυραις τα της αναστασεως ἑστηκεν.*

V. 30. 31. Der Apostel geht nun auf Verhältnisse und Zu- stände über, in welchen sich sowohl Verehelichte als Unverheirathete befinden. Οἱ κλαιοντες und οἱ χαιροντες ist metonymisch die Bezeichnung derjenigen, welche in unglücklicher und glücklicher Lage stehen, oder solche Begegnisse haben, vgl. Luc. 6, 21. Matth. 5, 4. Röm. 12, 15; die Unglücklichen und Glücklichen sollen ὡς μη κλαιοντες und μη χαιροντες, d. i. so sein, als wären sie es nicht; das irdische Glück soll die ruhige und ernste Geistesverfassung nicht stören, nicht zum Leichtsinn oder Hochmuth und Uebermuth stimmen, nicht eine Befriedigung erzeugen, welche die Sehnsucht und das Ringen nach der jenseitigen Glückseligkeit unterdrückt, — das Unglück aber das Gemüth nicht beugen, die Freude nicht ersticken, die dem Christen der Hinblick auf die künftige Herrlichkeit gewährt, die Glaubenstreue und den Tugendeifer nicht schwächen. Im andern Gliede kommt er auf den Handel, welcher die Korinther vielseitig beschäftigte und eine reiche Erwerbsquelle für sie war, und von dem Besitze der erworbenen Weltgüter schreitet er V. 31 fort zum Gebrauche derselben. Die αγοραζοντες sollen ὡς μη κατεχοντες, wie solche sein, die nichts erwerben oder behalten; sie sollen ihr Herz nicht an die irdischen Besitzthümer hängen, vielmehr eine Gemüthsverfassung bewahren, daß sie ohne Kampf sich derselben auch wieder entäußern oder ihren Verlust ruhig ertragen könnten. — Im folgenden Gliede V. 31 ist statt der rec. τῳ κοσμῳ τουτῳ die LA. τον κοσμον aufzunehmen;[1]) der Dativ ist eine Aenderung nach der gewöhnlichen Construction von χρησθαι, und das Demonstrativum ist aus dem nachstehenden Satze hinzugefügt. Dem Parallelismus der Gedanken gemäß ist καταχρησθαι = χρησθαι, und nicht im Sinne von mißbrauchen[2]) zu verstehen; es wird in Ansehung des Gebrauches resp. des Genusses der irdischen Güter eine gleiche Geistesverfassung wie bezüglich ihres Besitzes gefordert, wobei dann freilich auch der Mißbrauch namentlich in üppiger und schwelgerischer Verschwendung ausgeschlossen ist. Indem die vorausgehenden Zwecksätze zugleich als Paräneſie gelten sollen, so schließt sich in dem folgenden παραγει γαρ λ. passend eine Begründung an. Das σχημα, die

[1]) Nach AB Copt. Baschm. Arm.; D*FG mit einer Anzahl minuscc. lesen τον κοσμον τουτον und unterstützen damit die ersteren Zeugen, welche Lachm., Tischend., Rückert und Meyer befolgen.

[2]) *Theodoret.*, *Theophylact.*, *Oecum.*, *Tertull.*, Cornel. a Lap. u. A.

Geſtalt dieſer Welt, iſt zunächſt die äußere Form und Einrichtung des ganzen Weltalls, und die Beſchaffenheit der einzelnen Geſchöpfe, welche bei der Paruſie verändert wird, vgl. 2 Petr. 3 10. Offb. 21, 1. Röm. 8, 19 ff.; aber dem Contexte gemäß ſind die mit der gegenwärtigen Welteinrichtung zuſammenhängenden irdiſchen Verhältniſſe der Menſchen, Erwerb, Beſitz und Genuß, Leiden und Freuden ꝛc. mitzubegreifen, vgl. 1 Joh. 2, 17. [1]) Das Präſens παραγει iſt nicht zeitlos, als ob die Vergänglichkeit an und für ſich ausgedrückt würde, ſondern bezeichnet in Gemäßheit von ὁ χρον. συνεσταλμενος ε. τ. λοιπον das Vorübergehen als ein in der Annäherung begriffenes Ereigniß; vgl. 1 Joh. 2, 18, wo auf ὁ κοσμος παραγεται και ἡ επιθυμια αυτου die warnende Anſprache folgt: παιδια, εσχατη ὡρα εστι. Die Auffaſſung des Verb. παραγειν im Sinne von täuſchen, irreführen, iſt dem bibl. Sprachgebrauche zuwider, und fügt ſich auch nicht in den Context.

V. 32 f. Der erſte Satz: θελω δε λ. gehört noch zur vorausgehenden Gedankenreihe in unmittelbarer Anſchließung an παραγει γαρ λ., wonach alſo αμεριμνους, ohne Sorgen, auf die weltlichen Dinge überhaupt ſich bezieht. Er macht jedoch zugleich den Uebergang zum Folgenden, indem der Ap. auch ſchon die ſofort aufgeführten beſondern weltlichen Sorgen der Ehegatten, wobei er die häufig vorkommenden Fälle ſolcher weltlichen Richtung berückſichtigt, mit im Auge hat. Dieſen weltlichen Eheſtandsſorgen ſtellt er, um den Vorzug des ledigen Standes vor dem ehelichen weiter zu begründen, die Intereſſen und Beſtrebungen der Unverheiratheten nach einem idealen Geſichtspuncte entgegen; die ideale Schilderung ethiſcher Zuſtände und Lebensrichtungen involvirt aber bei P. immer auch eine paränetiſche Tendenz, inwieferne er den betreffenden Perſonen damit ein Vorbild vorhält und ſie zur Realiſirung der Idee anregen will, wie dies hier aus der Vergleichung von V. 35 erhellt. Statt αρεσει leſen anſehnliche Zeugen den Conjunctiv αρεσῃ, [2]) der jedoch für eine grammatiſche oder (da der Gedanke modificirt wird) rhetoriſche Verbeſſerung zu halten iſt. Die Sätze: πως αρεσει λ. beſtimmen die Richtung und das Ziel der

[1]) *Theodoret.* nimmt dieſe Beziehung direct und ausſchließlich an: *ουκετι γαρ γεωργια και ναυτιλια, ουκετι βασιλειαι και στρατηγιαι, ουκετι δουλεια και δεσποτεια, ουκετι τεχναι και επιστημαι, ουκετι πενια και πλουτος.*

[2]) ABDEF minuscc. *Euseb.*; — von Lachm. und Rückert aufgenommen.

Sorge für die Sache des Herrn und für die weltlichen Dinge, und heben nicht von dem Allgemeinen einen beſondern Gegenſtand der Sorgfalt, des Sinnens und Trachtens, hervor. — V. 34 iſt der recip. Text nur mit Einſchaltung von *και* nach *μεμερισται* zu ändern und alſo zu leſen: *Μεμερισται και η γυνη και η παρθενος· η αγαμος μεριμνα λ.* [1]) Häufig wurde *μεμερισται* mit einem vorangeſtellten *και* [2]) zum Vorausgehenden gezogen, und dieſe Verbindung hat dann auch im Folgenden, womit ein neuer Satz beginnen ſoll, Varianten veranlaßt, darunter die ſehr alte Textformation: *Και η γυνη η αγαμος και η παρθενος η αγαμος μεριμνα λ.* [3]) Mit V. 33 verbunden würde *μεμερισται*, er (der verheirathete Mann) iſt getheilt in ſeinen Sorgen, das *μεριμνα τα του κοσμου* limitiren, wogegen es nach der andern richtigen Verknüpfung das Geſchieden- oder Unterſchiedenſein der verheiratheten Frau und der Jungfrau in ihren Intereſſen und Beſtrebungen bezeichnet, [4]) wie es die nachſtehenden Sätze erklären. Indem der Ap. in der Ausführung von *μεμερισται* ſtatt *η παρθενος* den Ausdruck *η αγαμος* gebraucht, ſo begreift er darin wahrſcheinlich auch die Wittwen mit. In dem Zweckſatze *ινα η ἁγ. λ.* iſt dasjenige als Gegenſtand und Ziel der Sorgfalt ausgedrückt, worauf das *αρεσκειν τω κυριω* beruht. Die leibliche Heiligkeit, welche bei der Jungfrau darin beſteht, daß ihr Leib ausſchließlich dem Dienſte des Herrn angehört, iſt durch die Heiligkeit des Geiſtes bedingt, denn durch die heilige Geſinnung erhält der Leib dieſe Beſtimmung; ſie ſchließt nicht bloß die grobe Verſündigung, ſondern auch jede andere Handlung und Sitte aus, welche die zarte Züchtigkeit verleugnet.

V. 35. Der Empfehlung der Eheloſigkeit wird eine Erklärung beigefügt, um ein Mißverſtändniß zu vermeiden, und zwar mit poſitiver und negativer Beſtimmung ihrer Abſicht. *Τουτο* bezieht ſich auf die Bevorzugung und Anrathung des ledigen Standes V. 32 f. u. V. 26 f. Zu *προς — συμφερον* vgl. V. 1; das

[1]) So D**FGI, ſehr viele minuscc. Slav. It. *Chrysostom. Theodoret. Damasc. Euthal.* al.; — befolgt von Scholz, Meyer, de Wette, Oſiander, Reiche, aber mit verſchiedener Interpunction.

[2]) Tiſchenb. ſetzt dieſes *και* dem oben angenommenen Texte bei.

[3]) AB minuscc.; — von Lachm. und Rückert aufgenommen. Vulg. et divisus est. Et mulier innupta et virgo cogitat etc.

[4]) *Theophylact. ου μεν αυτην εχουσι φροντιδα, αλλα μεμερισμεναι εισι ταις σπουδαις.*

zu ὑμων gesetzte αυτων soll stark hervorheben, daß er ihren eigenen Vortheil und nur diesen im Auge habe, nicht egoistische Zwecke verfolge. Die Redensart βροχον επιβαλλειν, einen Strick, eine Schlinge überwerfen, ist von der Jagd hergenommen (vgl. Ps. 91, 3), oder aber von dem Kriegsgebrauche, die Feinde mit Schlingen zu fangen. [1]) Der umschlingende und bindende Strick ist hier Bild eines verbindenden, zwingenden Gesetzes, eines Gebotes, womit die Freiheit beschränkt und eine Herrschaft ausgeübt würde, was der Ap. nicht beabsichtigt. [2]) Es ist diese Redensart nicht synonym mit παγιδα τιθεναι s. ἱσταναι (Ps. 141, 9), einen Fallstrick legen, was in der Anwendung den Sinn geben würde: er wolle ihnen mit seiner Empfehlung der Ehelosigkeit nicht Anlaß zum sittlichen Falle geben (vgl. 1 Tim. 3, 7. 2, 26), sie nicht in die Gefahr der Unzucht bringen (V. 2), — oder ihnen keine Gewissensscrupel verursachen, wie Einige unrichtig deuten. Im Folgenden wird προς — συμφερον näher entwickelt: er sage es, um die Wohlanständigkeit und das unzertrennliche Verharren bei dem Herrn, den ununterbrochenen Dienst für ihn, zu fördern. In ευσχημον ist wegen des vergleichenden Hinblickes auf den Stand der Verehelichung das ευ stark zu premiren, so daß das Wort die Bedeutung von Auszeichnung, Zierde erhält. Die rec. ευπαρεδρον ist gegen die starke repräsentirte Var. ευπροσεδρον [3]) beizubehalten; diese ist eine Umänderung in die gewöhnlichere Wortform. Die Constr. ευπαρεδρ. τῳ κυριῳ nach dem entsprechenden Verb. παρεδρευειν, assidere.

V. 36. Nun folgen die Anweisungen für die Väter in Ansehung der Verheirathung ihrer ledigen Töchter. Der Vortrag schreitet mit einer Antithese gegen das vorausgehende προς το ευσχημον fort, und es versteht sich dabei von selbst, daß ασχημονειν auf die Verweigerung der Heirathserlaubniß sich bezieht. Dieses Verbum hat im Sprachgebrauche sowohl die active Bedeutung: unziemlich, schändlich handeln, vgl. 13, 5, als auch die passive: Schande haben, ignominia affici, vgl. 5 Mos. 25,

---

[1]) S. die Stellen bei Wetstein, Loesner und Pott.

[2]) *Theodoret.* deutet: Ουκ αναγκη, φησι, ὑμας επι τουτον ἑλκω τον πλουτον, οἱον τινα βροχῳ κεχρημενος, και βιᾳ θηρευων· αλλα το εντευθεν φερομενον ὑποδεικνυμι κερδος.

[3]) ABDEFG minuscc. *Clem. Alex. Euseb. Basil. Chrysostom. Theodoret.*

3, [1]) worin sich hier die Ausleger theilen. Aber die Accusativcon-
struction von επι führt von der Erklärung im letztern Sinne ab,
da statt derselben der Dativ erforderlich wäre, und zur andern über,
nach welcher die Präposit. die Richtung der Handlung ausdrückt,
vgl. 2 Kor. 10, 2. Matth. 10, 21. Vermöge der mit επι την
παρθ. αὐτ. angegebenen Beziehung der Handlung geht nun jene
Bedeutung in die causative über: Schande bringen, — das
thun, was Schande, Unehre bringt. Man kann zweifelhaft
sein, ob der Ap. die Unehre im Auge habe, welche jüdische und
hellenische Begriffe [2]) mit dem alten Jungfrauenstande verbanden, [3])
oder aber die Schande der Verführung und des Falles, wozu durch
die betreffende Verweigerung Veranlassung gegeben werden könnte. [4])
Auf letzteres scheint das nachstehende και οὕτως οφελ. γιν. zu-
weisen, und es läßt sich dafür geltend machen, das ein reiferes Alter,
das zwar in der Regel gegen die Verführung schützt, doch auch
unter besondern Umständen diese Gefahr zuweilen steigert. Passender
würde so freilich statt νομιζει das Verb. φοβειται stehen, und
jenes ist allerdings dem andern Verständnisse günstiger. Es ist aber
auch in Betracht zu ziehen, daß P. den gedachten gangbaren Vor-
stellungen und Urtheilen, denen er ja bereits ein anderes entgegenge-
setzt hat, nicht wohl ein maßgebendes, entscheidendes Gewicht ein-
räumen konnte, und so erhält also die letztere Auffassung doch die
größere Wahrscheinlichkeit. Der folgende Satz mit εαν ist dem ersten
mit ει untergeordnet, indem er die Bedingung einführt, unter welcher
eine solche Meinung stattfinden mag. Ὑπερακμαιος nur hier
im N. T., von ακμη, volle Reife und Blüthe des Alters, — über-
reif. [5]) Das nächste Redeglied: και οὕτως λ. dependirt wieder
von ει und coordinirt sich dem ersten Bedingungssatze. Hier gehört
οὕτως nicht zu οφελει im Sinne von demnach, sondern zu
γινεσθαι, und es ist damit die Verehelichung oder die Gestat-
tung derselben gemeint, mit οφελει aber, dem αναγκη V. 37
entspricht, eine Nothwendigkeit nach dem Urtheile des Va-
ters, die sich auf die wahrgenommene Naturbeschaffenheit der Tochter
gründet, vgl. V. 7. 9. Der Imperativ ποιειτω hat wie auch

[1]) Dazu die Stellen bei Wetstein.
[2]) Von den Griechen *Phalaris* ed. Lennep. p. 362.
[3]) *Theodoret.* ὁ δε αγαμιαν ακοσμιαν ὑπολαμβανων. So Estius u. A.
[4]) *Ambrosiaster*, Pott, Meyer, de Wette u. A.
[5]) *Plat.* Republ. 5. p. 460 E. ἀρ' ουν σοι ξυνδοκει μετριος χρονος
ακμης το εικοσιν ετη τῃ γυναικι, ανδρι δε το τριακοντα.

der folgende γαμειτωσαν wieder einen conceſſiven Sinn, und ὁ θελει heißt nicht: was ihm beliebt, ſondern bezieht ſich direct auf die Geſtattung der Ehe, wozu bei dem Vater, bei dem jenes νομιζειν und das Urtheil der Nothwendigkeit der Verehelichung der Tochter vorhanden iſt, eine Geneigtheit vorausgeſetzt wird. Das Subject von γαμειτωσαν iſt die Tochter mit ihrem Freier.

V. 37. Jetzt geht der Apoſtel auf den Fall über, wo der Vater ſeitens der Tochter keine Nöthigung findet, ſie zu verheirathen, und in der Ueberzeugung von dem Vorzuge des ledigen Standes den Entſchluß gefaßt hat, ſie darin zu erhalten. Zu αναγκη, hier Nothwendigkeit, oder nöthigender Umſtand, Grund, vgl. V. 36. Im andern Redegliede: εξουσιαν δε εχ. λ. iſt nicht noch ein weiteres, die Feſtigkeit des Entſchluſſes behindernder Umſtand berückſichtigt, ſondern der Ap. will ſagen: der Vater, welcher bei dem Nichtvorhandenſein jener αναγκη Gewalt hat über ſeinen Willen, d. i. in der Lage iſt, nach ſeinem eigenen Willen zu verfahren ꝛc.; die Neigung und der Wunſch der Tochter kann nach der väterlichen Gewalt des Alterthums ſeinen Willen nicht beſchränken. Der bei manchen Zeugen [1]) vor τηρειν fehlende Artik. τον (vgl. Luc. 4, 10. 42 a.) iſt wahrſcheinlich aus Verſehen, durch das beiſtehende αυτου veranlaßt, hinweggefallen, und die Var. ποιησει [2]) ſtatt der rec. ποιει iſt eine rhetoriſche Aenderung. Καλως hat hier einen ſtärkern Sinn als V. 38, wo καλως ποιει dem ουχ ἁμαρτανει V. 36 entſpricht, und im zweiten Redegliede dem gegenwärtigen καλως der Comparativ κρεισσον correſpondirt; es heißt hier gut κατ' εξοχην, vorzüglich, oder löblich, rühmlich. — V. 38 gibt das Reſultat aus dem Vorhergehenden. Anſehnliche Zeugen ſetzen im erſten Satze zu ὁ εκγαμιζων die Worte την ἑαυτου παρθενον s. την παρθ. ἑαυτ. hinzu, [3]) die jedoch unzweifelhaft ein exegetiſches Gloſſem ſind; aber im andern Satze iſt ſtatt der rec. ὁ δε die LA. και ὁ [4]) aufzunehmen, und ſtatt des im gemeinen Texte hier wiederkehrenden Compoſ. εκγαμιζων das ſehr ſtark teſtirte

[1]) AB minuscc. *Basil. Theodoret. Theophylact.*; — befolgt von Lachm., Tiſchenb. und Rückert.

[2]) AB, einige minuscc., Copt. Baschm.

[3]) ABDE minuscc. Syr. Erp. Arm. Baschm. Vulg. Clar. Germ. *Clem. Alex. Basil.* Patrr. lat.: — von Lachm. und Rückert aufgenommen.

[4]) ABDEFG minuscc. Baschm. Vulg. It. *Basil. Chrysostom.* Patrr. lat.; — jetzt allgemein befolgt.

Simpl. γαμιζων.[1]) Die Verbindung και — και drückt e[illegible] Gleichstellung aus, von welcher aber im zweiten Gliede doch unm[illegible]telbar zur Bevorzugung fortgeschritten wird; der Gedanke ist eiger[illegible]nt-lich: der Eine sowohl als der Andere thut gut, aber d[illegible]er Letztere das Bessere.

V. 39. f. Zum Schlusse gibt der Apostel noch eine besond[illegible]ere Erklärung bezüglich der Wiederverehelichung der Wittwen, welc[illegible]-lich wohl, wie die Belehrung und Anweisung in Ansehung der Jun[illegible]ng frauen, durch eine directe Anfrage der Korinther veranlaßt ist, u[illegible]n das schon V. 8 f. Gesagte ergänzt. Indem er einleitend für [illegible] di verheirathete Frau die Unauflöslichkeit der Ehe bis zum Tode d[illegible] de Mannes geltend macht, so dürfte damit eine ähnliche Verwahru[illegible]rung wie V. 27 gegen eine falsche Folgerung aus der vorangehend[illegible]den Empfehlung des jungfräulichen Standes beabsichtig sein. Er h[illegible] ha dabei christliche Frauen von christlichen Ehemännern im Auge, de[illegible]n em für gemischte Ehen wurde ja die Trennung unter bestimmten Um[illegible]-ständen gestattet. Das recip. νομῳ neben δεδεται, das eine star[illegible]rke Zeugenschaft gegen sich hat,[2]) ist unzweifelhaft Zusatz aus der Para[illegible]llel. Röm. 7, 2, woher auch im Folgenden die LA. αποθανῃ[3]) st[illegible]att des bildlichen κοιμηθῃ genommen ist. Hier ist dem Grundsatz[illegible]e: der Tod des Mannes macht die Frau frei, um nach b[illegible]e-liebiger Wahl eine neue Ehe einzugehen, mit μονον [illegible] εν κυριῳ eine wichtige Beschränkung beigefügt; der Sinn davon ist[illegible]: die Wahl des neuen Gatten müsse aber von Ehrfurc[illegible]cht und Liebe zum Herrn, und von der Absicht geleitet sein[illegible], in dieser Verbindung die Gemeinschaft mit Christus z[illegible] zu bewahren, sich im Glauben und christlichen Leben z[illegible] zu befestigen und fortzubilden, und die Erbschaft in seine[illegible]m ewigen Reiche zu erlangen; vgl. παρα τῳ θεῳ V. 24. De[illegible]r Ausdruck ist nicht direct und ausschließlich von der Verehelichung[illegible] mit einem Christen zu verstehen, wie er meistens genomme[illegible]n wird,[4]) aber es ist diese Forderung, welche mit V. 12 ff. nicht in[illegible]

[1]) Nach AB (welche es auch das erste Mal haben) DEFG minusc[illegible]c. Baschm. *Clem. Alex. Athanas. Basil.*; — befolgt von Griesb. und Scholz, während Lachm. das Singl. beide Male setzt.

[2]) ABD* minuscc. Copt. Baschm. Aeth. Syr. p. c. ob. Arm. Clar. Ger[illegible]m. Harl.** Tol. Vulg. *Clem. Alex. Orig. Cyr. Alex. Tert. Cypr.* al.; — in de[illegible]n neueren krit. Editionen überall getilgt.

[3]) A 73 Baschm. Syr. p. in m. *Clem. Alex. Basil.*

[4]) *Tertull., Cypr., Ambrosiast., Hieronym.*, Calmet, Estius, de Wet[illegible]te u. A.

Widerstreite steht, allerdings als ein wesentliches Moment inbegriffen.[1]) — Sofort wird V. 40 mit dem Vorzuge des Beharrens im Wittwenstande abgeschlossen. *Μακαριωτερα* kann wegen des Präs. *εστι* nicht auf die ewige Glückseligkeit bezogen werden, es ist aber auch nicht eine bloß äußerlich glücklichere Lage vermöge der Befreiung von den Lasten und Leiden des Ehestandes, sondern das höhere Seelenglück gemeint, welches aus dem ungetheilten Dienste an Christus und aus dem unverrückten Streben nach dem himmlischen Ziele hervorgeht. In *κἀγω* liegt ein vergleichender Hinblick auf andere Lehrer, welche mit der Prätension hervorragender Geisteserleuchtung von dieser *γνωμη* abweichende Lehren vortrugen.

Ueber den Genuß des Götzenopferfleisches und die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten.

Cap. VIII. 1. — XI. 1.

Zur Behandlung dieses Gegenstandes, dem der Apostel einen umfassenden Abschnitt widmet, gaben wieder Fragen und Aeußerungen in dem korinthischen Schreiben den Anlaß. Wie im jüdischen Cult, so kam auch nach heidnischer Sitte bei manchen Opfern nicht das ganze Opferthier auf den Altar, sondern nur bestimmte Stücke, und das Uebrige fiel theils den Priestern zu, theils blieb es den Opfernden. Die letztern hielten davon Opfermahlzeiten in den Tempeln der Götzen oder in ihren Privatwohnungen. Dürftigere verwendeten es zum gewöhnlichen häuslichen Gebrauche oder verkauften es auf dem Fleischmarkt, und dahin brachten wohl auch die Priester ihren Antheil, wenn die Opfer reichlich wurden. Es konnte sich also bei den Christen in Korinth wie anderwärts treffen, daß sie, wenn sie auf dem Markte Fleisch einkauften, Götzenopferfleisch erhielten, und außerdem bot sich ihnen zum Genusse desselben dadurch Gelegenheit dar, daß heidnische Anverwandte, Bekannte und Nachbarn, sie zu ihren Opfermahlzeiten und Privatmahlen einzuladen pflegten. Ueber diesen Genuß herrschten aber bei den korinthischen Christen abweichende und widerstreitende Ansichten, denn während ein Theil ihn unter allen Umständen für sündhaft hielt, so betrachteten Andere

[1]) *Theodoret. τουτ' εστιν ὁμοπιστῳ, ευσεβει, σωφρονως, εννομως.*

ihn eben so allgemein als etwas völlig Indifferentes und glaubten deßhalb sich darin nicht beschränken zu dürfen. Die ersteren waren gewiß mehrentheils Judenchristen (vgl. Röm. 14.), bei denen sich die Befürchtung einer Befleckung durch das Götzenopferfleisch und der Abscheu vor dem Genusse auf die jüdischen Satzungen gründete, vgl. 2 Mos. 34, 15. Apg. 15, 20; [1]) doch scheinen dazu auch einzelne Heidenchristen zu gehören, welche die gewöhnte Vorstellung von der Realität der Götzen noch nicht überwunden hatten, vgl. 8, 7. Zu den Freigesinnten sind außer der Mehrzahl der Pauliner die Apollianer zu rechnen, und zwar sind es ohne Zweifel die letzteren, die in ihrem practischen Verhalten am weitesten gingen, welche ohne Scheu auch an den Opfermahlzeiten in den heidnischen Tempeln Theil nahmen, was in Anbetracht der strengen Warnungen vor dem Götzendienste und aller Berührung mit dem heidnischen Wesen, welche Paulus bei jeder Gelegenheit ausspricht, von den erstern nicht wohl angenommen werden kann.

Die Theilnahme an den Götzenmahlzeiten verwirft und bekämpft der Ap. unbedingt als einen für die Theilnehmenden selbst höchst gefährlichen und freventlichen Mißbrauch der christlichen Freiheit, vgl. 10, 14 ff. Zunächst nimmt er aber bei der Behandlung seines Gegenstandes einen Gesichtspunct, wo diese Art des betreffenden Genusses, welcher mit dem Götzendienste zusammenhängt, nicht ausschließlich in Betracht kommt, indem er nämlich die Bedürfnisse der schwächern Brüder in's Auge faßt. Unter Anerkennung des Grundsatzes: daß der Genuß des Götzenopferfleisches an und für sich eine gleichgiltige Sache sei, zeigt er zuerst, wie die schuldige Rücksicht auf schwächere Mitchristen den Aufgeklärten die Pflicht der Selbstbeschränkung auferlege, und um diese dazu zu vermögen, hält er ihnen seine eigene Gesinnung und Denkungsart vor, die entschiedene Bereitwilligkeit, zur Vermeidung eines verderblichen Aergernisses jede Enthaltsamkeit zu üben, 8, 1—13.

V. 1. Die Worte *περι δε ειδωλοθυτων* sind nicht als eine gesonderte Aufschrift dieses Abschnittes zu nehmen, was abgesehen von den analogen Stellen 7, 1. 12, 1 die erklärende Wiederholung V. 4 allein schon verbietet; doch sind sie auch nicht nach 25 unmittelbar mit *οιδαμεν* zu verbinden, sondern durch ein Komm

[1]) Avoda sara II. 3. Carne, quae in eo statu est, ut sacrificium idolo inferri debeat, uti licet; at illa, quae effertur ex idoleo, nequaquam, quae reputatur pro sacrificio manium.

davon zu trennen: Anlangend die *ειδωλοθυτα*, so wissen wir ꝛc., vgl. 7, 1. 16, 1. 12. Es ist damit wieder eine Beziehung auf den Inhalt des korinthischen Schreibens ausgedrückt. *Ειδωλοθυτον*, was den Götzen geopfert ist, wird im N. T. immer von den Theilen geschlachteter Opferthiere gebraucht, welche von den heidnischen Opfern übrig geblieben und in der angegebenen Weise verwendet wurden, vgl. Apg. 15, 29. 21, 25. Offb. 2, 14. 20. Was die weitere Satzfügung betrifft, so ist das folgende *ὁτι* nicht objectiv, im Sinne von daß, sondern als Causalpartikel zu fassen, und der zu *οιδαμεν* gehörige Objectssatz, den der Ap. schon hier im Sinne hatte, ist erst bei der Wiederaufnahme der angefangenen Rede V. 4 ausgedrückt, während das Dazwischenliegende, *ἡ γνωσις — εγνωστ. ὑπ' αυτου* V. 3, eine Parenthese bildet. Mit *οιδαμεν* und den dazu gehörigen Sätzen nimmt der Ap. unzweifelhaft Beziehung auf die eigene Rechtfertigung der freigesinnten Korinther, die er, indem er in der prima plur. sich selbst einschließt, principiell anerkennt. Unrichtig ist es, wenn man dort eine directe Einführung der Aeußerung der Korinther aus ihrem Schreiben findet, [1]) oder es als Ironie erklärt. [2]) Die Einsicht bezüglich der Nichtexistenz der Götzen und der Einheit Gottes (V. 4), wird in dem Causalsatze auf die höhere religiöse Erkenntniß und Aufklärung im Allgemeinen gegründet; der Hinblick auf die Beschaffenheit der bei den Lesern vorhandenen *γνωσις* führte sodann den Ap. von dem Hauptgedanken ab zu den parenthetischen Bemerkungen, welche sich anschließen. Ihre *γνωσις* war nicht mit der Liebe verbunden, und von einer solchen, für sich bestehenden, von der Liebe isolirten Erkenntniß gilt das: *ἡ γνωσις φυσιοι*, sie bläht auf, macht stolz. Die Liebe, welche der Ap. als Begleiterin der Erkenntniß verlangt, ist dem nachstehenden Satze zufolge zunächst die Liebe des Mitchristen oder überhaupt die Nächstenliebe, aber sie umfaßt nach V. 3 auch die Gottesliebe, das Princip und die Quelle von jener. Indem die Gottesliebe überhaupt fromme Gesinnung involvirt, so erzeugt sie in Ansehung der Erkenntniß eine demüthige Selbstbeurtheilung, und die von ihr untrennbare

[1]) Pott, Heydenreich, Flatt u. A.

[2]) *Theodoret. μετα τινος ειρωνειας αυτοις την γνωσιν προσεμαρτυρηστ. — ὁτι γαρ ουκ αληθως ταυτην αυτους εχειν ειρηκε, διδασκει μετα ταυτα. Chrysostom.* dagegen: *κενοι τον τυφον αυτων πρωτον, ὁπερ ενομιζον αυτων ειναι εξαιρετον το γνωσιν εχειν τελειαν, τουτο κοινον αποφηνας.*

Nächstenliebe führt zum schonenden Verhalten gegen die Schwächern und zu einer solchen Anwendung der Einsicht, durch welche der Mitbruder erbaut, in seinem religiös-sittlichen Leben gehoben und gefördert wird. Das von der doppelten Liebe isolirte Wissen erzeugt dagegen Hochmuth, der gegen den weniger erleuchteten Mitmenschen in Uebermuth und Rücksichtlosigkeit übergeht, was in φυσιοι mitbegriffen ist, vgl. 13, 4. 2 Kor. 12, 20.

V. 2. 3. Beurtheilung des Wissensstolzes und einer mit Liebe geeinten Einsicht. Das im gemeinen Texte V. 2 nach ει stehende δε, welches ansehnliche Zeugen auslassen,[1] scheint zur Satzverbindung eingeschoben zu sein; dagegen ist die rec. ειδεναι, wenn gleich die ihr entgegenstehende Var. εγνωκεναι viel stärker testirt ist,[2] doch für ursprünglich zu halten, da letzteres sich als eine Conformation mit dem vorangehenden γνωσις und dem folgenden εγνωκε und γνωναι kund gibt; die LA. ουπω[3] statt der rec. ουδεπω ουδεν ist eine vereinfachende Correction. In dem hypothetischen Vordersatze ist der πεφυσιωμενος, der über seine Einsicht Aufgeblasene, beschrieben, und δοκειν ist sonach ein hochmüthiges Meinen, das insoferne auch ein eitles ist, als der Grund der Selbsterhebung keinen Werth hat, nicht aber eine Einbildung in dem Sinne, als ob das Wissen ohne Liebe keine Wahrheit enthielte.[4] Hiernach bezieht sich nun auch καθως nicht auf die Wahrheit der Erkenntniß, aber auch nicht auf den Grund derselben in Ansehung der Tiefe und des Umfanges, obschon dieser allerdings auch durch die Liebe bedingt ist, oder auf ihre Quelle, sondern auf die nothwendige Einigung der Erkenntniß mit der Liebe. Der Sinn ist also: Der über sein Wissen Aufgeblasene hat (im Gebiete der religiösen und sittlichen Wahrheiten) noch nichts so erkannt, wie man erkennen muß, seine Erkenntniß ist als eine solche, die von der Liebe isolirt steht, in keiner Hinsicht dem Willen Gottes oder den Anforderungen des Christenthums entsprechend. — V. 3 ist unter dem τις derjenige

[1] AB minuscc. Copt. Baschm. Arm. Syr. p. c. ast. Clarom. Germ. Tol. *Clem. Alex.* al.; — ausgeschieden von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer, de Wette.

[2] ABDEFG minuscc. Copt. Baschm. *Clem. Alex. Greg. Nyss. Theodor.* al.; — von Lachm., Tischend. und Rückert aufgenommen.

[3] ABDE minuscc. *Clem. Alex.* Vulg. It. al.; — von Lachm. recipirt.

[4] So *Theodoret.* nach seiner Auffassung von V. 1: εδειξεν ανιους ου μονον της αγαπης γεγυμνωμενους, αλλα και της γνωσεως, εφ' ης με φρονουν, εστηρημενους.

ı verſtehen, bei welchem die Liebe Gottes — mit der Nächſtenliebe
– die Begleiterin der Erkenntniß iſt; daß die letztere mitzubegrei=
n ſei, ergibt ſich aus dem Vorhergehenden, ſo wie auch aus den
)nlichen Stellen 13, 12. Gal. 4, 9. Dem in αγαπαν latirenden
νωσκειν iſt nun im andern Gliede das εγνωσται ὑπ. αυτου
ıtgegengeſetzt oder zur Seite geſtellt. Dieſes Erkanntſein hat
doch nicht einfach den Sinn: daß ein ſolcher Gegenſtand der
öttlichen Erkenntniß geworden, [1]) was ja nicht allein bei
mjenigen ſtattfindet, welcher Gott liebt, ſondern ausnahmslos bei
len Menſchen, auch bei jenen von gotteswidriger Geſinnung, was
ſo ohne weiteres auch keinen Vorzug oder Auszeichnung begrün=
t. Es iſt ferner der Zuſammenhang nicht dafür geeignet, es in
nbetracht des erkennenden Subjects und nach 13, 12 als ein
›llſtändiges, unbegrenztes, näher zu beſtimmen. Das Er=
nnen, von Gott oder Chriſtus in Beziehung auf Menſchen, ihre
tlichen Eigenſchaften, Zuſtände und Verhältniſſe ausgeſagt, iſt öfters
n unterſcheidendes und beurtheilendes Wiſſen, womit ſich die Vor=
'llung der Anerkennung oder Nichtanerkennung verbindet, vgl.
Moſ. 16, 5. 2 Tim. 2, 19, Matth. 7, 23 a.; oder es ſchließt
h auch die Vorſtellung der Liebe und Liebeerweiſung durch beſondere
orſorge und Pflege an, vgl. 2 Moſ. 33, 12. Am. 3, 2. Joh. 10,
l. Die Mitaufnahme des Begriffes der Liebe [2]) würde hier dem
ſten Versgliede angemeſſen ſein, allein man erwartet auf das vor=
sgehende ουδ. εγνωκε, καθως δει γνωναι jetzt die Erklärung:
ß jenes καθως δει bei dem αγαπων τον θεον zutreffe, und dies
hrt auf die Deutung nach dem andern Sprachgebrauche, wonach
ȝ mit dem Erkennen der Begriff der Anerkennung verbindet: die=
r iſt von Gott erkannt als ein ſolcher, welcher die Er=
ntniß in der rechten Weiſe beſitzt, und iſt darin von
m anerkannt. Die Erklärung approbatus est a deo im
nne von placet ei [3]) iſt zu allgemein, und die hophaliſtiſche
ffaſſung edoctus est [4]) kann ſprachlich nicht gerechtfertigt wer=
t, wie ſie auch zum Redezuſammenhange nicht paßt.

V. 4. Die Wiederaufnahme der durch die Parentheſe unter=

---

[1]) Winer, Meyer, de Wette.
[2]) *Theodoret.* (της παρ' αυτου ευδαιμονιας τυγχανει), Calmet, Oſian=
r u. A.
[3]) Eſtius, Grotius, Wolf u. A.
[4]) *Augustin.*, Roſenmüller, Heydenreich, Pott u. A.

brochenen Rede gibt zugleich von den Anfangsworten die Erklärung, daß es sich bezüglich der Götzenopfer um den Genuß derselben handle. *Ειδωλον*, Bild, gewöhnlich Götzenbild, vgl. 12, 2, begreift zuweilen mit dem Bilde zugleich den abgebildeten Abgott selbst, — vgl. 2 Kor. 6, 16, was auf der heidnischen Vorstellung beruht, als ob die als real gedachte Persönlichkeit darin präsent sei, vgl. Apg. 14, 13, oder es ist auch damit metonymisch geradezu ein Abgott bezeichnet, so hier und V. 7. 10, 19, vgl. 1 Thess. 1, 9. Gewöhnlich wird *ουδεν* im Hinblicke auf 10, 19 und in Berücksichtigung des von den Götzen üblichen Ausdruckes *τα ματαια*, הבלים (vgl. Jer. 8, 19. 14, 22. Apg. 14, 15 a.), als Prädicat erklärt: ein Götze ist nichts; [1]) dazu paßt jedoch die Ortsbestimmung *εν κοσμῳ* nicht, inwieferne das *ουδειν ειναι* nur als Negation der realen Existenz, und nicht etwa der Wirksamkeit, des Einflusses auf den Weltgang u. dgl. verstanden werden könnte; dieser Zusatz fordert auch das folgende *ουδεις θεος* fordert für *ουδεν* die Verbindung mit dem Subjecte, was übrigens auf den gleichen Gedanken führt, da hiernach mittelbar gesagt ist, daß die in der Welt als vorhanden gedachten Götzen in Wirklichkeit nicht existiren. Das bei vielen Autoritäten [2]) fehlende *ἑτερος* wurde hinweggelassen, weil es überflüssig oder unpassend schien.

V. 5 hat bezüglich des Hauptgedankens ganz abweichende Erklärungen gefunden. Einerseits wird das Ganze so verstanden, daß der Apostel nur von den Vorstellungen des heidnischen Aberglaubens spreche und hier in keiner Weise selbst an etwas Reales denke. [3]) Nach anderseitiger Deutung soll dagegen in beiden Sätzen, [4]) oder doch im ersten, [5]) von wirklich existirenden Wesen oder Geschöpfen die Rede sein, welche die Grundlage des heidnischen Polytheismus bilden, oder in irgend einer Beziehung zu demselben stehen, oder aber uneigentlich Götter genannt würden, — und es wird dabei theils an Himmelskörper, Sonne, Mond und Sterne, und vergötterte

---

[1]) *Chrysostom., Theodoret., Theophylact., Oecumen.* (welche aber an Götzenbilder denken oder diese wenigstens mitbegreifen), Vulg., Calmet, Estius, Heydenreich u. A.

[2]) ABDEFG minuscc. Copt. Baschm. Aeth. Arm. Vulg. It. — *Cyrill. Alex., Basil., Iren.* al.; — befolgt von Lachm. und Rückert.

[3]) *Theodoret.*, Calmet, Estius, Heydenreich, Pott, de Wette, Bisping u. A.

[4]) Rückert, Olshausen, Osiander u. A.

[5]) *Chrysostom., Cyrill. Alex., Ambrosiast.*, Grotius, Rosenmüller, Billroth u. A.

nschen, Könige und Obrigkeiten (an letztere im Hinblicke auf
Rof. 21, 6. Pf. 81, 6, vgl. Joh. 10, 34) gedacht, theils an
menschliche Wesen, höhere Geister, Engel (nach Pf. 10, 17.
, 2 f.), und insbesondere an Dämonen, welche der Ap. 10,
f. für die realen Potenzen im Götzendienste erklärt. Es drängt
nun aber einmal dem exegetischen Urtheile auf, daß das zwei-
ige parallele εισι an beiden Stellen auch im gleichen Sinne
ßt sein will und also eine unterscheidende Deutung von einem
ctiven, realen, und vermeintlichen Sein unzulässig sei. Sodann
heidet über die Frage, in welchem Sinne es beide Male zu
ehen sei, sowohl der Zusammenhang mit V. 4, als auch das
6 entgegengestellte ἡμιν εἱς θεος. Da sich V. 5 (και γαρ)
V. 6 den beiden Gliedern des Objectssatzes von V. 4 als Er-
ung oder Begründung anschließt, so muß λεγομενοι θεοι,
ι πολλοι und κυριοι πολλοι, dem Ausdrucke ειδωλον ent-
chen, und hiernach ist von Göttern und Herren gerade nach dem
riffe die Rede, welcher sich mit jenem Ausdrucke verbindet, d. i.
sind die Götter des damaligen Heidenthums gemeint,
: eine andere, außerhalb dieses Begriffes liegende Vorstellung.
: dem Begriffe der betreffenden Worte hängt aber der Sinn
εισι ab, denn entsprechen sie darin dem vorausgehenden ειδω-
, so kann es nur ein Dasein in oder nach dem Glauben
Heiden bedeuten. Was weiter den in V. 6 eingeführten Ge-
atz angeht, so ist dort der Sinn nicht: für die Gläubigen sei
Ein Gott, sondern: nach ihrem (erleuchteten) Bewußtsein
e es nur Einen, und so ist dieser Satz als Ausdruck der
lichen Ueberzeugung einer andern Vorstellung entgegengesetzt, was
er auf dieselbe Bedeutung von εισι führt. Die 10, 20 f.
Paulus selbst vorgetragene Ansicht von den Dämonen kann hier
so weniger in Anwendung kommen, da ja dieselben doch nicht
weiteres als Götter oder sogenannte Götter bezeichnet wer-
konnten. Die vertheidigte Auffassung macht die beiden Sätze
tautologisch; im zweiten beruft sich nämlich der Ap. auf die
ine Kenntniß oder vielmehr auf die eigene Bekanntschaft der
mit dem vielseitigen und vielgestaltigen Aberglauben der Heiden.
darf man in den Benennungen θεοι und κυριοι keine Un-
eidung der vorher aufgeführten Götterclassen suchen, als ob die
auf die Götter εν ουρανῳ, die himmlischen Gottheiten, ginge,
ndere aber auf jene επι της γης, die Gottheiten in den irdischen

Räumen; jeder Ausdruck bezeichnet die Götzen überhaupt, der zwe[illegible] nach der allgemeinen Anwendung des hebr. בְּעָלִים (vgl. 1 Kön. 2, 11. 3, 7. 8, 33. 1 Sam. 7, 4 u. a.), und es scheint dieser b[illegible]em ersten noch beigefügt zu sein, weil dem Ap. bereits der V. 6 f[illegible] folgende zweigliedrige Gegensatz im Sinne lag; doch könnte ihm di letztere Benennung auch gewohnheitsmäßig eingeflossen sein, und da[illegible]an würde umgekehrt die zweigliedrige Ausführung des Gegensat[illegible]tze welche durch den Contert nicht geboten ist, als durch diese z[illegible] zw Namen veranlaßt zu betrachten sein.

V. 6 ist in dem ersten Gliede das appositionelle ὁ πατ[illegible]τη nicht nach 1, 3 mit ἡμων zu ergänzen, sondern im trinita[illegible]ar sch en Sinne, also mit Beziehung auf Christus als υἱος του θε[illegible]εου aufzufassen, vgl. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3. Kol. 1, 3. [illegible]hie zieht sich nun ein beabsichtigter Gegensatz gegen den heidnischen Al[illegible]lber- glauben auch in den an die beiden Hauptsubjecte geknüpften wei[illegible]itern Bestimmungen fort, wenigstens soweit sie die Weltschöpfung be- treffen. In τα παντα ist ausnahmslos alles Geschaffene zu- sammenbegriffen, die physischen und geistigen Geschöpfe, Mens[illegible]chen und Engel, vgl. Röm. 11, 36. Kol. 1, 16. Apg. 17, 24. [illegible]Das sofort das zweimalige ἡμεις angeht, das beide Male die gl[illegible]iche Beziehung haben muß, so ist an der zweiten Stelle zu ersehen, daß damit nicht die Menschen überhaupt und in der Eigenschaft als na- türliche Geschöpfe gemeint sind; da nämlich dort von ἡμεις das δια του κυριου ειναι noch besonders ausgesagt ist, was vö[illegible]llig überflüssig wäre, wenn die betreffenden Personen ohne weiteres in τα παντα inbegriffen wären und so nur ein einzelner Theil [illegible]von dem Ganzen der Schöpfung hervorgehoben würde, so führt dies [illegible]auf die Auffassung des Pronomens von den Christen, welche du[illegible]rch die sittliche Wiedergeburt neue Geschöpfe geworden sind, vgl. 2 [illegible]or. 5, 17. Gal. 6, 15. Eph. 2, 10. 3, 9. 4, 24. Jac. 1, 18. [illegible]Die Präpositionen εκ, δια und εις sind hier in demselben Sinne [illegible]wie Röm. 11, 36 aufzufassen. Die erste, εκ, bezeichnet den Urspru[illegible]ng aller Dinge aus Gott, und zwar, gegenüber von δια, den ideell[illegible]en welcher darin besteht, daß Gott der Vater die Weltidee gefaßt [illegible]r ihre Verwirklichung beschlossen hat; inwieferne aber auch die [illegible] lösung und Wiedergeburt im Christenthum in dieser Weise auf [illegible] den Vater zurückgeht, so ist das εκ του θεου ειναι auch zu ἡμ[illegible] in Gedanken zu ergänzen: και ἡμεις οἱ οντες εκ του θεου, [illegible] 1, 30. 2 Kor. 5, 18. Eph. 1, 4 f. An das mit εκ ausgedrü[illegible]-

Verhältniß schließt sich dem innern Zusammenhange nach zunächst as mit δια bezeichnete an. Diese Präpos. bestimmt für τα παντα nd ἡμεις die Mittelursache, welche der Herr J. Chr. in dem Sinne ist, daß er als ewiger Logos den Schöpfungsgedanken des Vaters realisirt, vgl. Joh. 1, 3. Kol. 1, 16, und als Mensch geordener Logos ingleichen den göttlichen Rathschluß zur sittlichen Erneuerung der Menschen ausgeführt und die Wiedergeburt der Gläubigen thatsächlich bewirkt hat, vgl. Röm. 3, 24 f. Eph. 1, 4 f. Philipp. 1, 11. 1 Thess. 5, 9. Tit. 3, 5 f. Mit εις wird endlich das Ziel der Wiedergeborenen bestimmt, welches die Wiedervereinigung und innige Gemeinschaft mit Gott ist; [1]) diese Gemeinschaft ist als eine in dem religiös-sittlichen Leben, in Gerechtigkeit und Heiligkeit begründete (1 Joh. 1, 3. 6), mit der Wiedergeburt schon in einem gewissen Grade zu Stande gekommen, aber sie soll sich allmählig noch weiter vervollkommnen und geht endlich in eine persönlich reale über, womit dann auch die ewige Gemeinschaft mit Christus verbunden ist, vgl. außer Röm. 11, 36 noch Eph. 1, 5. Die mit der Wiedergeburt eintretende Gemeinschaft mit Gott wird durch den immer wieder neu erweckenden, reinigenden und kräftigenden Einfluß des hl. Geistes zur Vollendung gebracht, und so werden wir hier neben dem Vater und dem Sohne auch auf die dritte göttliche Person hingewiesen. [2]) In der angef. Parall. Röm. 11, 36 ist die Zweckbestimmung εις αυτον auf alle Geschöpfe — τα παντα — ausgedehnt, womit sich der Gedanke dahin erweitert: daß alle Geschöpfe die Bestimmung haben, zu Gott zu gelangen, was in Ansehung der Naturwelt davon zu verstehen ist, daß sie aus ihrem dermaligen Zustande der Unvollkommenheit zu ihrer Idee, welche der Gedanke Gottes ist, zurückgeführt werden soll, vgl. Apg. 3, 21. Röm. 8, 19 ff.

V. 7 ff. Der Apostel unterläßt es, aus dem Gesagten für den Genuß des Götzenopferfleisches einen Schluß zu ziehen, resp. über die Folgerung, welche die Freisinnigen aus solchen Prämissen machten,

---

[1]) *Chrysostom.* ὁταν ειπῃ, και ἡμεις εις αυτον, τον της πιστεως και της οικειωσεως λογον λεγει. *Theodoret.* το ἡμεις εις αυτον, αντι του προς αυτον απεστραφθαι οφειλομεν, εις αυτον αφορᾶν, αυτον διηνεκως ανυμνειν, womit jedoch der Gedanke nicht genau gegeben wird.

[2]) Der hl. Geist wurde auch in den Text eingetragen mit dem alten Zusatze nach dem zweiten ἡμεις: και ἐν πνευμα ἁγιον, εν ᾧ τα παντα, και ἡμεις εν αυτῳ, — *Greg. Naz. Nicet. Heracl. Cyrill. Alex.* und mehrere minuscc.

seine eigene Ansicht auszusprechen. Es drückt aber, wie oben b[illegible] merkt, die communicative Redeform unmittelbar eine gewisse Ane[illegible] kennung ihrer Rechtfertigung und also eine Zustimmung zu ihr [illegible] Folgerung aus. Diese Zustimmung geht jedoch nur so weit, d[illegible] daß der fragliche Genuß an und für sich als eine gleichgiltige und s[illegible] so nach erlaubte Sache zu betrachten sei, wogegen er die rücksichtslo[illegible] lo und unbeschränkte Anwendung dieser Ueberzeugung mißbilligt u[illegible] w für sündhaft erklärt. Er führt ihnen zunächst zu Gemüth: w[illegible] n die noch unvollkommene Einsicht und sittliche Unbefestigtheit ander[illegible] der Mitbrüder, denen sie durch ihr freies Verhalten ein verderblich[illegible] ich Aergerniß geben, sie zur Selbstbeschränkung in diesem Genusse ve[illegible] v pflichte, wozu später Cap. 10. noch kommt, daß er den betreffend[illegible] nd Genuß auch für sie selbst als gefährlich und verderblich darstell[illegible] tell wenn derselbe, wie schon V. 10 der Fall erwähnt wird, mit de[illegible] der heidnischen Cult in Verbindung steht. — Der allgemeine Begr[illegible] gri von γνωσις V. 1 erhält V. 7 wie V. 10 u. 11 die besondere Be[illegible] Be- ziehung auf die in Rede stehenden Gegenstände der Erkenntniß; d[illegible] doch ist diese specielle Beziehung nicht durch den Artikel ausgedrückt, [illegible] als ob ἡ γνωσις = αὐτη ἡ γνωσις wäre, sondern sie tritt nur a[illegible] aus dem Zusammenhange hervor, und der Art. markirt die Gnosis [illegible] als bestimmte Stufe intellectueller Bildung im Gegensa[illegible] satze zum Zustande mangelhafter Erleuchtung, vgl. 1 Petr. 1, 5. [illegible] 6. Hatte der Ap. in παντες γνωσιν εχομεν V. 1 mit sich die A[illegible] uf- geklärten unter den korinthischen Christen zusammengefaßt, so g[illegible] geht nun in dieser Antithese: αλλ' ουκ εν πασιν ἡ γνωσις, d[illegible] das εν πασιν auf die Gesammtheit der Gemeindeglieder oder auf [illegible] die Christen überhaupt, von denen durch die Negation ein Theil au[illegible] us- geschieden wird; es stehen also beide Sätze nicht im Widerstre[illegible] -eite mit einander, und man hat auch nicht nöthig, den Gegensatz [illegible] in einem Unterschiede von γνωσιν εχειν und εστι γνωσις [illegible] εν πασιν zu suchen, der nur willkürlich angenommen werden könnte. [illegible] [1]) In dem Satze τινες δε λ. berücksichtigt der Ap. wirklich vo[illegible] or- kommende Fälle, wo der betreffende Genuß bei schwächern Brüder[illegible] ern durch das anderseitige Verhalten, — durch den Einfluß des B[illegible] Bei- spieles der Freigesinnten, veranlaßt wird. Hier lesen statt der re[illegible] ec. τη συνειδησει einige ansehnliche Autoritäten τη συνε[illegible] -η-

[1]) *Theodoret.* findet es hier bestätigt: ὡς και' ειρωνειαν ειπεν εμπρο[illegible] σ- θεν, οιδαμεν ὁτι παντες λ.

θεια, [1]) und das im gemeinen Texte nach του ειδωλου stehende ἑως αρτι, wonach es zu ὡς ειδωλοθυτ. εσθ. gehören würde, ist von den meisten Zeugen vor του ειδωλου gestellt [2]) und dadurch als eine adverbielle Bestimmung mit τη συνειδησ. s. συνηθ. του ειδωλου verbunden. Da der letztern Wortstellung außer der überwiegenden Bezeugung auch noch dies zu gut kommt, daß sie grammatisch hart ist und hiermit den Anlaß zu einer Aenderung in sich trägt, so hat man sie unbedenklich als ursprünglich aufzunehmen; dagegen ist bezüglich der andern Verschiedenheit die rec. festzuhalten, [3]) weil die Vertauschung mit τη συνηθεια sich aus der exegetischen Schwierigkeit erklärt, welche der Genit. του ειδωλου macht, wenn man sich bei συνειδησις an die gewöhnliche Bedeutung Gewissen hält, nach welcher es zu ειδωλου nicht wohl paßt. [4]) Es eignet sich aber zu dieser Verbindung ganz gut, wenn es im Sinne von Bewußtsein, Ueberzeugung, = πιστις Röm. 14, 1. 22. 23, aufgefaßt wird, wobei an die Ueberzeugung von der Existenz des betreffenden Götzen, dem jeweils das Opfer angehört, zu denken ist, und diese Deutung rechtfertigt sich dadurch, daß sie sich an den Begriff von συνειδησις im Sinne von sittlichem Bewußtsein anschließt; die Stelle 1 Petr. 2, 19 dient nicht zum Vergleiche, denn dort ist συνειδησις του θεου die Gewissenhaftigkeit oder gewissenhafte Treue gegen Gott. Der Ap. sagt sonach: Einige essen das Götzenopferfleisch vermöge des ihnen bis jetzt noch anhaftenden Glaubens an die Realität des Götzen als Götzenopferfleisch, d. i. es gilt ihnen nicht als Fleisch wie anderes, sondern als solches, das mit einem realen Götzen in Berührung gekommen, wie es der Heide zu betrachten pflegte. Im letzten Redegliede ist nun συνειδησις wieder im gewöhnlichen Sinne gebraucht: und das Gewissen wird, da es ασθενης, schwach ist, befleckt, d. i. schuldbewußt. Das Prädicat ασθενης bezeichnet unter Einem sowohl den Mangel an Erleuchtung oder die Fehlerhaftigkeit, Un-

---

[1]) AB mit einer Anzahl minuscc. Copt. Baschm. Aeth. Syr. p. in m. *Damasc.*; — befolgt von Lachm., Rückert und Rink.

[2]) BDEFG minuscc. Syr. Arm. Vulg. It. *Basil. Theodoret.* Patrr. lat.; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer, Osiander.

[3]) Sie ist geschützt durch DEFGI, die meisten minuscc., Syr. utr. Arab. It. Vulg. c. Patr. lat. Slav. *Chrysostom. Theodoret. Theophylact. Oecumen. Euthym.*

[4]) *Chrysostom.* erklärt: ετι τρεμουσι, φησι, τα ειδωλα.

richtigkeit im Urtheile, die sich darin erweist, daß auf Grund jener Ueberzeugung der an sich gleichgiltige Genuß für sündhaft gehalten wird, als auch den Mangel an sittlicher Kraft, der Ueberzeugung treu zu bleiben oder treue Folgsamkeit gegen dieselbe zu bewirken, vgl. V. 9 f. Röm. 14, 1. Indem das Gewissen unter dem Einflusse des fremden Beispieles sich zu einer Handlungsweise nachgibig fügt, die es doch als sündhaft beurtheilt, so muß es diese sofort zur Schuld zurechnen und wird also durch dieselbe mit dem Schuldbewußtsein belastet, vgl. Röm. 14, 23.

V. 8. Wir haben hier nicht ein von den Freisinnigen vorgetragenes weiteres Argument zur Rechtfertigung ihres Verhaltens oder einen möglichen Einwand derselben gegen die in V. 7 indirect anbefohlene Selbstbeschränkung. [1]) Vielmehr sind diese Sätze einem etwaigen Einwurfe entgegengestellt, dem Einwurfe nämlich: daß sie doch ihrer Ueberzeugung nichts vergeben dürften. Hiergegen gibt ihnen der Apostel zu bedenken: daß es sich gar nicht um einen Gegenstand handle, worin eine Enthaltung oder Einschränkung nicht statthaft sei; der Speisegenuß bedinge ja an und für sich den sittlichen Werth des Menschen und seine Geltung vor Gott in keiner Weise, woraus folgt, daß er, wie nicht verboten, so auch nicht geboten sei, vgl. dazu Röm. 14, 17. *Βρωμα* ist nicht speciell das Götzenopferfleisch, sondern Speise überhaupt; jenes ist unter den allgemeinen Begriff subsumirt und dadurch in Uebereinstimmung mit der Ansicht der freisinnigen Korinther jedem andern Nahrungsmittel gleichgestellt; was aber von der Speise gesagt wird, ist auf ihren Genuß zu beziehen, so daß *βρωμα* für *βρωσις* gesetzt ist. Der rec. *παριστησι* stehen die Varr. *παραστησει* [2]) und *συνιστησι* [3]) entgegen; die letztere LA. ist unzweifelhaft exegetisches Glossem, während die Entscheidung über die beiden andern nicht so sicher steht, denn wenn einerseits die folgenden Präsentia das Präsens als eine Conformation verdächtig machen, so könnte hinwiederum auch der Hinblick auf Stellen wie 2 Kor. 4, 14. Röm. 14, 10 die Correctur in das Futurum veranlaßt haben. Würde *παριστανει τῳ θεῳ* hier heißen: vor den Richterstuhl Gottes stellen, was den Gedanken gäbe:

[1]) So Pott, Heydenreich, Billroth.
[2]) AB minuscc. Copt. Baschm. *Clem. Alex. Origen. Athanas. Damasc.*; — von Lachm., Rückert, Tischend. und Meyer aufgenommen.
[3]) FG.

Speise oder Speisegenuß ist kein Gegenstand, der uns dem göttlichen Gerichte unterwirft, der bei demselben in Betracht kommen wird, — so wäre das Fut. ohne weiteres vorzuziehen; allein diese Deutung ist nicht haltbar. Entweder ist παριστανει hier nach der gewöhnlichen Auffassung vorstellen, was den Begriff der Empfehlung in sich schließt, wie es das glossematische συνιστησι erklärt, oder es heißt: Gott nahe bringen, bewirken, daß wir uns Gott nähern dürfen, d. i. ihm angenehm, beliebt machen, [1]) was den gleichen reellen Sinn hat, und nun scheint sich das Präsens zu behaupten, indem das Futur. nur noch passen würde, wenn die Vorstellung des Könnens damit verbunden wird. Die unbestimmten Begriffe περισσευειν und ὑστερουσθαι, Vorzug und Mangel haben oder nachstehen, sind von der Geltung bei Gott zu verstehen.

V. 9. Die jetzt angeschlossene Warnung ist durch die vorangehenden Sätze vorbereitet. Ist es sittlich statthaft, die freie Ueberzeugung in Ansehung des betreffenden Genusses auch nicht in Anwendung zu bringen, d. i. sich in diesem Genusse zu beschränken und davon zu enthalten, so wird dieses pflichtmäßig, wenn das Gegentheil den Mitchristen gefährlich und verderblich werden könnte. Ἡ εξουσια ὑμων αὑτη ist so aufzufassen, daß darunter nicht das ihnen wirklich zustehende, sondern von ihnen beanspruchte Recht verstanden wird. [2]) Hiernach liegt bezüglich des Folgenden darin kein Zugeständniß, daß selbst auch die Theilnahme an den Opfermahlzeiten in heidnischen Tempeln sittlich indifferent und bloß allein der christlichen Mitbrüder wegen zu vermeiden sei, was mit 10, 19 ff. im Widerstreite stehen würde. Προσκομμα = σκανδαλον (1, 23), Anlaß zum sittlichen Falle, welcher hier im überzeugungswidrigen Handeln besteht, vgl. V. 13 u. Röm. 14, 13. 20. Statt der rec. ασθενουσιν liest eine starke Zeugenschaft ασθενεσιν, [3]) was als ursprünglich gelten muß, denn es kann darin eine Conformation mit dem vorausgehenden und nachfolgenden Adject. aus dem Grunde nicht präsumirt werden, weil doch

---

[1]) Rückert, de Wette.

[2]) *Chrysostom.* και ουκ ειπεν ἡ γνωσις αὑτη, — — ουτε ἡ τελειοτης ὑμων αὑτη, αλλα ἡ εξουσια· ὁπερ προπετειας μαλλον και αυθαδειας και αλαζονειας ειναι εδοκει.

[3]) ABDEFG minuscc. *Clem. Alex. Damasc.*; von Lachm., Tischend. und Rückert befolgt.

sogleich V. 11 das Partic. und zwar mit persönlicher Beziehung folgt. In dieser Bezeichnung der Personen ist mit der mangelhaften Intelligenz wieder die sittliche Schwäche zusammenzufassen.

V. 10. Der Apostel hebt zur Begründung seiner Warnung gerade den Fall der Theilnahme an einer Opfermahlzeit in einem εἰδωλειον, Götzentempel, hervor, weil er diesem schlimmsten Mißbrauche vor Allem entgegentreten will. Mit dem unbestimmten τις ist, wie aus dem Contexte erhellt, ein ασθενης gemeint, für den das in Rede stehende Verhalten um so gefährlicher wird, weil der Freisinnige eben damit einen offenen Beweis seiner Erleuchtung geben will, auf die er sich selbstgefällig und prahlerisch stützt; der Schwächere möchte diesem gegenüber nicht als weniger aufgeklärt gelten, und so kann dessen Beispiel mittelst des aufgeregten falschen Ehr- oder Schamgefühles sein Gewissen als gesetzgebende Stimme, in welcher Eigenschaft es vor einem überzeugungswidrigen Verhalten verwahren sollte, in dem Maße überwältigen, daß es zu einem Genusse einwilligt, den es sofort wieder verurtheilt; vgl. V. 7. Das bei mehreren Zeugen fehlende σε vor τον εχοντα wird durch τῃ σῃ γνωσει V. 11 gestützt, [1]) und die LA. ασθενης ουσα [2]) statt der rec. ασθενους οντος ist Correctur nach V. 7. Das Verb. οικοδομειν darf hier nicht im Sinne von antreiben, ermuthigen, kühn machen u. dgl. aufgefaßt werden, es behält seine gewöhnliche Bedeutung erbauen, womit es, von der Verleitung zu einer überzeugungswidrigen und darum sündhaften Handlung gebraucht, eine ironische Antiphrasis bildet: wird das Gewissen nicht erbaut werden bis zum Essen des Götzenopferfleisches (daß es dieses zugibt)! — eine aedificatio ruinosa!

V. 11 f. Die Verbindung des gemeinen Textes mit και führt das Verderben des Bruders als die an den überzeugungswidrigen Genuß sich knüpfende Folge ein, während nach der Var. απολλ. γαρ [3]) damit die Warnung V. 9 weiter motivirt würde; beides ist passend, aber die letztere LA. ist zu wenig beglaubigt, um die rec. verdrängen zu können. Dagegen muß die rec. απολειται

---

[1]) BFG Vulg. Boern. *Ambrosiast. Pelag. Hieron. Augustin.*
[2]) Nach Slav. Vulg. Clar. Germ. *Augustin. Ambrosiast. Pelag.* al.
[3]) B 17; — von Lachm., Tischend. und Meyer befolgt. Cod. A hat statt και hinter dem Verb. ουν, — von Rückert aufgenommen.

der Var. απολλυται [1]) weichen, da das vorausgehende οικοδομηθησεται leicht eine Umwandlung des Präsens in das Futur. veranlassen konnte, und das im gemeinen Texte mit ασθενων verbundene αδελφὸς ist mit dem Art. — ὁ αδελφος — nach γνωσει zu setzen [2]) und durch ein Komma davon zu trennen; mit der letztern LA. hat die Var. εν τῃ σῃ γνωσ. statt der rec. επι die gleichen Zeugen, welche auch hier ein entscheidendes Ansehen in Anspruch nehmen. [3]) Απολλυσθαι nicht von dem sittlichen Verderbniß, sondern wie 1, 18 von dem Verluste des ewigen Heiles oder der ewigen Verdammniß, απωλεια, und das Präsens drückt von dem Zukünftigen das sichere Eintreffen aus, oder es ist zeitlos, einfach den Erfolg bezeichnend. Die schon durch Voranstellung des απολειται stark markirte Schuld des betreffenden Aergernisses wird in fortschreitender Steigerung noch stärker hervorgehoben: der Schwache, dessen geistiger Zustand die durch dieses Aergerniß grob verletzte Pflicht der Schonung auferlegt, steht auch in dem engen Verhältnisse eines Bruders, welches eine angelegentliche und selbstverleugnende Sorgfalt für dessen Heil erzeugen soll, und Christus hat mit der Dahingabe des eigenen Lebens den Mitbruder vom ewigen Verderben errettet und zur ewigen Glückseligkeit befähigt, dessen Werk nun durch selbstgefällige Rücksichtlosigkeit freventlich vereitelt wird, vgl. Röm. 14, 15. In Anknüpfung an den Relativsatz: δι' ὁν ὁ Χρ. απεθανεν wird sofort V. 12 eine solche Verletzung des Bruders, die ihn durch Gewissensbeunruhigung jetzt schon unglücklich macht, auch als eine Versündigung, ein Verbrechen gegen Christus, darstellt. Τυπτοντες von der Veranlassung der Gewissensbisse, vgl. 1 Sam. 1, 8. — Die abschließende Erklärung V. 13 involvirt für die Leser eine die vorausgehende Warnung bekräftigende Adhortation. Der Uebergang von dem allgemeinen Begriffe βρωμα, vgl. V. 8, zu dem besondern κρεα findet wegen des Gegenstandes der seitherigen Verhandlung statt; es ist jedoch κρεα nicht speciell das Götzenopferfleisch, sondern Fleisch überhaupt, und der Sinn der Erklärung ist: daß er bereit sei, allen Fleischgenuß auf immer zu meiden, um ja nie in

[1]) ABD* minuscc. *Clem. Alex. Origen. Basil. Chrysostom.* al.; — so Lachm., Tischend., Rückert und Meyer.

[2]) Nach ABFG minuscc. Copt. Aeth. Erp. Vulg. It. *Clem. Alex. Basil. Iren. Ambrosiast. Hieron.* al.; — so Lachm., Tischend, Rückert und Meyer.

[3]) Befolgt von Lachm., Tischend., Rückert.

den Fall zu kommen, dem Bruder Aergerniß zu geben, was dadurch geschehen könnte, daß dieser das von ihm genossene Fleisch für Opferfleisch hielte.

Cap. IX. Anknüpfend an den 8, 13 ausgesprochenen Grundsatz führt nun der Apostel aus, wie er zum Heile Anderer thatsächlich Selbstverleugnung übe, indem er auf die ihm in seinem Amte zustehenden Rechte freiwillig verzichtet und sich durch Anbequemung an die Bedürfnisse Aller seiner Unabhängigkeit entäußert habe, V. 1—22. In diese Ausführung mischen sich aber apologetische Rücksichten, welche von vornherein in die Augen fallen, wo er nachdrücklich seine Apostelwürde vertheidigt, aber auch noch in der nachfolgenden Darstellung seiner Verfahrungsweise anzunehmen sind, obschon sie hier weniger hervortreten. Die Apologie richtet sich gegen die Angriffe der Petriner, resp. gegen die Häupter dieser Parthei, welche sowohl sein Apostolat in Zweifel zogen, als auch sein persönliches und amtliches Verhalten verdächtigten und mißdeuteten. Die besondere Erwähnung des Petrus V. 5 ist eine unverkennbare Hinweisung auf petrinische Gegner.

V. 1. Die hier an einander gereihten Fragen haben, wie auch jene V. 4 ff., die Bedeutung energischer, allen Zweifel und Widerspruch abweisender Assertionen. Die Ordnung des gemeinen Textes, welcher *ουκ ειμι αποστολος;* voranstellt, wogegen die ältesten Zeugen mit *ουκ ειμι ελευθερος;* beginnen, [1]) ist unleugbar eine Versetzung nach dem folgenden Gange der Rede, welche V. 2 ff. zunächst an die Frage wegen des Apostolats anknüpft und erst V. 19 mit dem Begriffe *ελευθερος* fortfährt. Durch die Voranstellung von *ουκ ειμι ελευθερος;* entsteht ein innerer Zusammenhang mit der unmittelbar vorausgehenden Erklärung des Apostels, was ebenfalls für die Ursprünglichkeit dieser Abfolge spricht. Mit *ελευθερος* ist die christliche Freiheit gemeint, die der Ap. mit allen Christen theilt, vgl. Gal. 2, 4. 5, 1, jedoch wie V. 19 mit Einschluß der Unabhängigkeit, welche in dem Apostolate insbesondere begründet ist, wonach dieser Begriff zu dem andern überführt: also die Freiheit und Unabhängigkeit von menschlicher Autorität, von

[1]) AB minuscc. Syr. Erpen. Copt. Aeth Arm. Vulg Flor. *Origen. Tert. Ambrosiast. Aug. Pelag. Cassiod. Beda*; — fast von allen Neueren befolgt; Pott, Rink und Reiche halten die rec. fest.

menschlichen Meinungen und Satzungen, Gewohnheiten und Bräuchen in Allem, was das religiös-sittliche Leben betrifft oder dazu in Beziehung gebracht wird; in die Kategorie der menschlichen Satzungen fallen aber auch die göttlichen Gesetze von nur temporärer Geltung, wenn die Zeit und die Verhältnisse, wofür sie bestimmt sind, vorübergegangen, und gleichwohl ihre fortwährende Giltigkeit statuirt wird, denn jetzt haben sie nicht mehr die göttliche, sondern nur noch eine menschliche Autorität für sich, die Autorität derjenigen, welche ihren Fortbestand unbefugt behaupten. Ganz verfehlt ist es, wenn ἐλεύθερος auf die V. 4 ff. geltend gemachte ἐξουσια bezogen und so darunter die Unabhängigkeit von einem verbietenden Gebote, bei den Gemeinden den Lebensunterhalt zu nehmen, verstanden wird. [1])

Die dritte und vierte Frage sind der zweiten logisch subordinirt, indem Paulus damit Beweise seines Apostolates vorführt, vgl. V. 2 und 3. Bei οὐχι Ἰησ. τ. κυρ. ἡμ. ἑωρακα hat er aber nicht alle bis daher ihm zu Theil gewordenen Christophanien im Auge, [2]) obschon sie insgesammt zur Bestätigung seiner Apostelwürde dienen würden, vgl. 2 Cor. 12, 1 ff.; die Fassung der Frage weist auf ein besonderes bestimmtes Ereigniß, und dies muß nun ein solches sein, das an Beweiskraft über seine übrigen bisherigen Christophanien hervorragt, das, wenn es als sichere Thatsache anerkannt ist, für sich allein seine Apostelwürde vollkommen constatirt; dadurch werden wir auf die Haupterscheinung Apg. 9. geführt, womit die Erwählung zum Apostolate verbunden ist, vgl. 15, 8. Gal. 1, 15 f. [3]) Aber die thatsächliche Gewißheit dieser Erscheinung beruht für die Leser doch nur auf dem Selbstzeugnisse des Ap., gegen dessen Glaubwürdigkeit seine Gegner noch Zweifel erheben konnten. Darum fügt er zu diesem Beweise sogleich noch einen andern hinzu, welcher für die Leser eine unantastbare Gewißheit hat, da sein Inhalt Gegenstand ihres erfahrungsmäßigen Bewußtseins ist: die Thatsache nämlich, daß die korinthische Gemeinde von ihm gegründet ist, vgl. 3, 6 f., was ihn als kräftiges Organ des Herrn beurkundet und die Sendung durch ihn verbürgt, da Christus seinen Beistand keinem Eindringlinge verleiht. Die nachgesetzte Bestimmung ἐν κυριῳ gehört zum ganzen Satze, und bezeichnet sowohl die Sphäre, worin

[1]) Estius, Calmet u. A.
[2]) Nach Calmet, Meyer, de Wette u. A.
[3]) Estius, Billroth, Olshausen, Osiander u. A.

sie sein Werk sind, vgl. 4, 15, als auch die höhere Ursache dieses von P. gewirkten Werkes, das ja durch den Beistand des Herrn zu Stande gekommen.

V. 2 f. Mit dem hypothetischen Satze *ει αλλοις λ.*, welcher nicht einen bloß möglichen, sondern wirklichen Fall einführt, wird die Veranlassung zur Vertheidigung der Apostelwürde hervorgehoben. Da sich auf diesen Satz unverkennbar *τοις εμε ανακρινουσιν* V. 3 zurückbezieht, so kann der Sinn desselben und des ihm entgegenstehenden Redegliedes nicht zweifelhaft sein. Die beiden Dative *αλλοις* und *ὑμιν* drücken nämlich nicht ein reales Verhältniß aus, als ob der Apostel den Korinthern solche Christen oder christliche Gemeinden entgegenstellte, die nicht sein *εργον* sind, auf welche sich seine apostolische Wirksamkeit nicht erstreckt hat — sondern sie sind Dative des Urtheils, analog dem *ἡμιν* 8, 6, und somit hat man sich unter den *αλλοι* Gegner des Ap. zu denken, welche seine Apostelwürde nicht anerkannten und mit ihrem Urtheile in Korinth sein Ansehen zu untergraben suchten. Wenn sie mit der Bezeichnung *αλλοι* von der Gemeinde unterschieden werden, so paßt dies für die Häupter der petrinischen Partei, da diese fremde Emissäre waren, vgl. 2 Kor. 3, 1. 11, 4. Gilt er auch diesen Fremdlingen nicht als Apostel, so traut er doch den Korinthern zuversichtlich seine Anerkennung zu: sie können ihm die apostolische Anerkennung nicht versagen, da sie ja selbst als sein *εργον* eine thatsächliche Bestätigung seines Apostolates sind, da er sich gegen seine Gegner gerade auf sie als sprechenden Beweis desselben berufen kann, vgl. 2 Kor. 3, 2 f. *Σφραγις*, Siegel, in metonym. Anwendung, nach der Bedeutung des den Urkunden, Verträgen u. dgl. aufgedrückten Siegels: Beglaubigung, Bestätigung, vgl. Röm. 4, 11. Die schwach bezeugte LA. *σφρ. μου της απ.* [1]) statt der rec. *της εμης* ist für eine Conformation mit *το εργον μου* V. 1 zu halten. Das wiederkehrende *εν κυριῳ* gehört auch hier zum ganzen Satze und bestimmt in entsprechender Weise, worin und wodurch sie das Siegel seines Apostolates sind. *Ανακρινειν* und *απολογια* sind voces forenses; jenes von der richterlichen Untersuchung und Aburtheilung, womit der Ap. das Urtheil der Gegner über seine Apostelwürde vergleicht; der Dat. *τοις ανακριν.* nach der Constr. des Verb. *απολογεισθαι τινι*, sich vor oder gegen

[1]) B; — von Lachm., Tischend. und Rückert aufgenommen.

Jemanden vertheidigen, vgl. 2 Kor. 12, 19. Apg. 19, 22. Die Stellung von αὕτη bei einigen Zeugen am Ende [1]) ist wahrscheinlich durch die unrichtige Beziehung des Pron. auf das Folgende [2]) veranlaßt; es geht unzweifelhaft auf den unmittelbar vorausgehenden Satz und hat so passend seine Stelle vor ἐστιν.

V. 4 f. Nun geht er, die Frageform wieder aufnehmend, auf die mit dem Apostolate verbundenen Rechte über, deren er sich begeben. Da der nachher eingeführte Barnabas bis daher noch gar nicht genannt wurde, so kann derselbe V. 4 u. 5 in ἐχομεν nicht schon mitbegriffen sein, sondern der Plur. bezieht sich noch auf Paulus allein. Weil V. 19 die ἐλευθερια unter die apostolische ἐξουσια subsumirt wird, so haben auch Einige die hier geltend gemachte ἐξουσια, die Befugniß zu essen und zu trinken, mit ἐλεύθερος V. 1 combinirt und darunter theils, im Hinblicke auf Cap. 8, die Freiheit bezüglich des Genusses von Opferfleisch und Opferwein, theils die Freiheit von den mosaischen Speiseverboten überhaupt, [3]) verstanden. Allein V. 6. und die nachfolgende Begründung der ἐξουσια setzen es außer allem Zweifel, daß von dem Essen und Trinken auf Kosten der Gemeinden, resp. von dem Rechte, den Unterhalt daher zu nehmen, die Rede ist, vgl. Luc. 10, 7. — Das V. 5 beanspruchte Recht, wie die andern Apostel auf den Missionsreisen eine Gefährtin umherzuführen, involvirt nach dem Contexte die Befugniß, auch diese von den Gemeinden ernähren zu lassen. Sicherlich bedeutet hier ἀδελφη in Verbindung mit γυνη nicht eine leibliche Schwester, auch wird damit nicht ein schwesterliches Verhältniß im Gegensatze zur Verehelichung bezeichnet, sondern nach dem gewöhnlichen Gebrauche von ἀδελφος die γυνη als Christin prädicirt. Schwierig ist aber die Entscheidung, ob γυνη hier im Sinne von uxor, Ehefrau, zu nehmen sei, oder aber von mulier, so daß an Reisegefährtinnen zu denken wäre, welche das Beispiel jener Frauen nachgeahmt, die dem Herrn auf seinen Wanderungen Dienste geleistet haben, vgl. Luc. 8, 3. [4]) Gegen die erstere Auffassung und zu Gunsten der letztern spricht dies, daß die nachdrückliche Geltendmachung des Rechtes, eine Ehefrau

[1]) AB minuscc.; — ebenfalls von Lachm., Tischend. und Rückert recipirt.
[2]) So *Chrysostom.*, *Ambrosiast.* u. A.
[3]) *Ambrosiast.*, Heydenreich, Billroth u. A.
[4]) So *Hieronym.*, *Ambros.*, *Augustin.*, τινες bei *Theodoret.*, *Theophylact.*, *Isidor. Pelus.*, Estius, Cornel. a Lap., Calmet u. A.

zur Begleitung zu nehmen, in dem Munde Pauli ziemlich unpassend klingen würde, da er als Unverheiratheter (vgl. zu 7, 7) gar nicht in der Lage war, von diesem Rechte Gebrauch machen zu können. Was die übrigen Apostel angeht, so ist zwar von Petrus gewiß, daß er verheirathet war, vgl. Matth. 8, 14, und während dies auch noch von andern vermöge des Alters, in welchem sie bei ihrer Berufung standen, schon von selbst wahrscheinlich ist, so scheint es Matth. 19, 27 vergl. mit V. 29 gleichfalls bestätigt zu werden. Aber eben hier spricht Petrus im Namen der Mitapostel aus, daß sie Alles verlassen hätten, wozu, wie aus der Antwort des Herrn erhellt, auch die Ehefrauen gehören, und wenn nun die Verheiratheten unter ihnen in Folge der Berufung zum Apostolate das eheliche Zusammenleben aufgegeben, so ist es kaum denkbar, daß sie solches auf ihren nachmaligen Bekehrungsreisen wieder fortgesetzt haben sollten. Gegen die letztere Auffassung läßt sich nicht einwenden, daß es überflüssig gewesen wäre, zu *αδελφην* noch *γυναικα* zu setzen, wenn eine christliche Frauensperson, die nicht Eheweib ist, bezeichnet werden sollte, denn unter dem allein stehenden *αδελφην* konnte doch auch eine leibliche Schwester verstanden werden, was durch jenen Zusatz abgewiesen wird. Diese Gründe dürften die Aufnahme der letztern Erklärung rechtfertigen. Es ist unrichtig, wenn das Wort *αποστολοι* im weitern Sinne gefaßt wird, so daß auch Glaubensboten mitbegriffen sein sollten, die nicht zu den Zwölfen gehören (vgl. 4, 9); die erst nachfolgende Erwähnung des Barnabas V. 6 kann diese Deutung nicht stützen und der enge Zusammenhang mit V. 1 fordert, den dortigen Begriff von *αποστολος* auch in diesem Plural festzuhalten. Das die folgenden Redeglieder verbindende *και* ist, was sich aus dem letztern (*και Κηφας*) mit Sicherheit ergibt, nicht additiv, sondern specialisirend: und insbesondere die Brüder des Herrn, und selbst auch Kephas, vgl. Marc. 16, 7. Hiernach werden diese *αδελφοι του κυριου* nicht von den Aposteln unterschieden, sondern, wie auch 15, 7 und Gal. 1, 19 Jacobus insbesondere, ihnen beigezählt. Nach Matth. 27, 56 verglichen mit Joh. 19, 25 sind sie Söhne des *Κλωπας* (חַלְפָּא) = *Αλφαιος*, wie in den Apostelverzeichnissen der Vater des jüngern Jacobus heißt, und Geschwisterkinder zu Jesus von mütterlicher Seite, wenn an der letztern Stelle die Maria des Klopa mit „*ἡ αδελφη της μητρος αυτου* [*Ιησου*]“ als leibliche Schwester der Mutter Jesu bezeichnet sein sollte, — oder der Ueberlieferung von Jacobus

zufolge [1]) von väterlicher Seite, wonach jenes αδελφη bei Joh. im Sinne von Schwägerin aufzufassen wäre, was sich mit dem weitern Sprachgebrauche von αδελφος und αδελφη verträgt. [2]) Außer dem Jacobus ist hier bei αδελφοι του κυριου an Judas Thaddäus (vgl. Jud. 1), und vielleicht noch an Simon zu denken. — V. 6 wird der Anspruch auf Lebensunterhalt auch auf die Lehrgenossen ausgedehnt. Εργαζεσθαι nach dem ursprünglichen und gewöhnlichen Gebrauche von körperlicher Arbeit, vgl. 4, 12. Apg. 18, 3; die εξουσια του μη εργαζ. entspricht dem V. 4 genannten Rechte. Indem P. den Barnabas mit sich verbindet und dabei offenbar voraussetzt, daß den Lesern das Verhalten dieses Lehrgenossen ebenso wie das seinige aus eigener Erfahrung bekannt sei, so führt dies auf die Annahme, daß Barnabas sich einmal mit ihm in Korinth aufgehalten hat, sei es zur Zeit der Gründung der Gemeinde Apg. 18., oder aber während des zweiten, in der Apostelgeschichte übergangenen Besuches, was mit dem Berichte Apg. 15, 36 ganz wohl vereinbar ist.

V. 7 ff. Es folgt nun eine ausführliche Begründung des Anspruches auf Unterhalt, mit Beziehung theils auf die eigene Person des Apostels und des Barnabas, theils auf alle evangelische Lehrer. Zuerst argumentirt er mit drei Beispielen von irdischen Berufsarten, die sich um so mehr dazu eignen, da sie treffende Bilder des evangelischen Berufes sind, vgl. 2 Tim. 2, 4. Matth. 20, 1 ff. Eph. 4, 11. Apg. 20, 28: der Soldat verköstigt sich nicht selbst, sondern erhält für den Kriegsdienst seinen Sold, und auch der Weingärtner und der Hirt werden für ihre Arbeit belohnt, da sie von der Frucht ihrer Arbeit genießen. Die Deutung dieser drei Analogien und Bilder auf verschiedene Seiten des evangelischen Berufes [3]) ist gesucht und nur für die practische Anwendung statthaft. Statt der rec. εκ του καρπου ist nach einer überwiegenden Zeugenschaft [4]) die LA. του καρπον aufzunehmen; jenes ist eine conformirende Correctur nach dem folg. εκ του γαλακτος.

V. 8 f. Der Apostel zeigt nun an einer Bibelstelle, um die

---

[1]) *Hegesipp.* bei *Euseb.* H.E. III. 11 sagt nämlich: τον γαρ ουν Κλωπαν αδελφον του Ιωσηφ. ὑπαρχειν.

[2]) S. über die Brüder des Herrn meine Einleitung in's N. T. S. 395 f. und Comment. z. Joh. I. S. 265.

[3]) *Theophylact.*

[4]) ABCD*FG minuscc. Sahid. Boern. Flor. Harl. Vulg. *Beda*; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer und de Wette.

Beweiskraft der vorausgehenden Argumente zu befestigen und zu erhöhen, daß die Belohnung der Arbeit jeder Art nicht bloß auf hergebrachter menschlicher Sitte und menschlicher Denkungsart beruhe, sondern von Gott selbst angeordnet sei. Die wiederkehrende Formel *κατ' ανθρωπον*, nach der Weise eines Menschen, ist hier von menschlichen Grundsätzen und Gewohnheiten zu verstehen. Statt der rec. *η ουχι λ.* ist nach einer überwiegenden Zeugenschaft *η και ὁ νομος ταυτα ου λεγει;* [1]) zu lesen; *ου* wurde von dem Verbum getrennt, weil es dort nicht zu passen schien, und sofort in das bei Fragen übliche *ουχι* umgewandelt. Es ist aber *η* hier nicht apogogisch: es wäre denn, daß das Gesetz nichts davon enthielte, [2]) — sondern führt wie V. 10 im Sinne von oder eine Gegenfrage ein. Auf diese Gegenfrage ist in Gedanken eine bejahende Antwort zu ergänzen, woran sich V. 9 mit *γαρ* anschließt. Das Citat aus 5 Mos. 25, 4; statt der den LXX entsprechenden rec. *φιμωσεις* wird auch *κημωσεις* (mit gleichem Sinne) gelesen, [3]) was wahrscheinlich ursprünglich ist. Das Gebot bezieht sich auf die Sitte, das Getreide auf der Tenne durch Ochsen austreten oder die Dreschmaschine durch sie darüber hinziehen zu lassen, vgl. Jes. 28, 28. Mich. 4, 13; [4]) das arbeitende Thier soll nicht durch Anlegung eines Maulkorbes gehindert werden, von dem Getreide zu fressen, welche Verwahrung bei den heidnischen Völkern häufig üblich war. [5]) Mit der negativen Frage: *μη των βοων λ.*; beginnt die Auslegung des Citats; die LA. *περι των β.* [6]) ist durch den gewöhnlicheren Sprachgebr. (vgl. Matth. 10, 16. Joh. 10, 13. 12, 6 a.) veranlaßt. Indem durch die Frageform die Vorsorge Gottes für die Thiere verneint wird, so ist dies nicht von der göttlichen Sorgfalt im Allgemeinen zu verstehen, denn diese konnte der Ap. vielen andern Schriftstellen entgegen selbst im rhetorischen Stile nicht negiren, sondern es ist damit im Besondern eine Vorsorge durch das Gesetz gemeint, durch gesetzliche Vorschriften, wozu die angeführte Stelle gehört. In solchen die Thiere betreffenden Satzungen, vgl.

---

[1]) ABCDE minuscc. Copt. Arm. Vulg. Clarom. Germ. *Origen. Epiphan. Ambrosiast. Aug.*; — befolgt von Lachm. Tischend., Rückert, Meyer, de Wette.
[2]) Meyer.
[3]) D*FG *Hesych.*
[4]) Vgl. Wetstein z. d. St.
[5]) Vgl. Michaelis Mos. Recht III. §. 130.
[6]) DEFG minuscc. Copt. Sahid. Baschm.

5 Mos. 22, 4. 6. 7. 10 a., sind allerdings auch diese selbst bedacht, aber sie haben zugleich einen Zweck für die Menschen, um ihnen zur Belehrung für ihr eigenes gegenseitiges Verhalten, zur Bildung des Gefühles, zur Verbesserung der Sitten zu dienen, wie daraus erhellt, daß sie in die Vorschriften bezüglich der Personen eingeflochten sind. Der Ap. abstrahirt aber hier ganz von jener Beziehung, denn die Verneinung in jener Frage ist eine absolute, was in der V. 10 folgenden Gegenfrage durch παντως, durchaus, ganz und gar, nicht vorzugsweise, bestätigt wird. — Auf diese weitere Frage V. 10: η δι' ἡμας λ. ist zur Verbindung mit der nachstehenden positiven Erklärung wieder eine bejahende Antwort zu suppliren: Allerdings, es ist nämlich um unsertwillen geschrieben, daß ꝛc., — dem Gedanken nach: zur Belehrung, daß ꝛc. Δι' ἡμας geht auf die Menschen überhaupt, nicht auf die christlichen Lehrer, [1]) wozu das Folgende nicht paßt, denn ὁ αροτριων und ὁ αλοων, der Pflügende und der Dreschende, kann im Zusammenhange mit V. 7 nur im eigentlichen Sinne und nicht als bildliche Bezeichnung des evangelischen Lehrers aufgefaßt werden, was für die letztere Deutung von δι' ἡμας erforderlich wäre, wenn ὁτι, wie es geschehen muß, explicativ genommen wird. Aber diese irdischen Arbeiter sind dem Ap. wieder Bilder der evangelischen Lehrer, welche den Acker Gottes bauen, vgl. 3, 6 ff., und so wird auch das V. 3 f. geltend gemachte Recht des Unterhaltes im Dienste des Evangeliums mittelbar auf die Autorität Gottes zurückgeführt. Der gemeine Text ὁτι επ' ελπιδι οφελει λ. και ὁ αλοων της ελπιδος αυτου μετεχειν επ' ελπιδι, enthält Aenderungen, die im exegetischen Interesse allmählig entstanden sind; es ist nach den besten Autoritäten hier zu lesen: ὁτι οφελει επ' ελπιδι λ, και ὁ αλοων επ' ελπιδι του μετεχειν. [2]) Zum ersten επ' ελπιδι ist das im zweiten Gliede folgende του μετεχειν scil. του καρπου zu ergänzen, und für das zweite Subject ὁ αλοων zieht sich das Verb. οφελει herüber, wozu hier αλοφν

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, Estius, Meyer u. A.

[2]) Für das Ganze ABC minuscc. Vulg. *Origen. Euseb. Cyrill. Alex.*, — für das zweite Glied, nur mit Auslassung von του, auch Syr. utr. Erp. Copt. Arm., und επ' ελπιδι fehlt noch am Ende in D*FG minuscc. Sahid. Der obenstehende, durch die Hauptzeugen constatirte Text, ist im Ganzen aufgenommen von Lachm., Tischend. und Rückert, — im letzten Gliede auch von Grisb., Scholz und Meyer, während Reiche im Ganzen die rec. in Schutz nimmt.

zu suppliren ist. *Επ' ελπιδι*, auf Hoffnung gestützt oder sich stützend, d. i. mit Hoffnung, vgl. Röm. 4, 18, gehört nicht zu *οφελει* allein, sondern es ist dazu *οφελ. αροτριαν* zusammenzufassen, wie im zweiten Gliede *οφελ. αλοαν*. und *οφελ.* bezeichnet nicht die Pflicht, die Schuldigkeit, denn dieser Gedanke entspricht der voranstehenden Bibelstelle nicht, sondern das Sollen im Sinne von oportet, vgl. 11, 7. 2 Kor. 2, 11.

V. 11. Indem der Apostel hier von V. 10 die Anwendung auf sich und Barnabas macht, so führt er diese so aus, daß sie zugleich einen neuen Grund für die in Rede stehende Berechtigung enthält. Er argumentirt mit einem Schlusse a majori ad minus, worin der evangelischen Wirksamkeit und dem von ihr ausgehenden Segen der leibliche Unterhalt als eine unverhältnißmäßige, geringe Belohnung entgegengestellt und so die Billigkeit dieses Anspruches dargethan wird. *Τα πνευματικα* und *τα σαρκικα* ist gerade so wie Röm. 15, 27 gebraucht: jenes von dem Evangelium, vgl. V. 14, aber mit Einschluß der geistigen Güter und Wirkungen, welche die gläubige Aufnahme desselben im Gefolge hat; dieses von dem, was den sinnlichen Bedürfnissen angehört, für den äußern Menschen und das irdische Leben bestimmt ist. Die durch das Vorausgehende herbeigeführten Bildausdrücke *σπειρειν* und *θεριζειν* bezeichnen nun überhaupt das Mittheilen und Entgegennehmen. Statt der rec. *θερισομεν* ist nach einer überwiegenden Zeugenschaft *θερισωμεν* zu lesen; der Conjunctiv wurde in das Fut. umgewandelt, weil jener Modus mit *ει* ungewöhnlich ist, vgl. oben 14, 5. Offenb. 11, 5.

V. 12. Mit der Hinweisung auf das Verhalten Anderer, d. i. anderer Lehrer, knüpft der Apostel wieder an V. 5 f. an. Er hat aber jetzt keine apostolische Collegen oder Gehilfen im Auge, sondern ausschließlich die zur Zeit in Korinth befindlichen Lehrer. *Εξουσι* darf in beiden Versgliedern nicht anders als im Sinne von V. 4 aufgefaßt werden; so verlangt es der Zusammenhang und die Bedeutung Vermögen, irdisches Gut, wie es Einige das erste Mal deuten,[3]) liegt nicht einmal im Sprachgebrauche. Hiernach *υμων*, was jüngere Zeugen mit *ημων* vertauscht haben, nicht

[1]) Meyer, Osiander.
[2]) CDEFG minuscc. Vulg. It. *Theodoret.*; — befolgt von Tischend. und Meyer.
[3]) Calmeron, Schulz u. A.

ein genit. subj., sondern object.: das Recht auf oder an euch. Die Steigerung *ου μαλλον ἡμεις* gründet sich auf den Unterschied des amtlichen Characters und der Berufsthätigkeit der verglichenen Personen, vgl. 4, 15, und in letzterer Hinsicht ist vielleicht insbesondere auch daran gedacht, daß ein Theil dieser Lehrer auf dem von Paulus gelegten und unter Mitwirkung des Barnabas befestigten Grunde schlecht fortbaute, vgl. 3, 10 ff. In den Gegensätzen schreitet er von der Verzichtleistung auf den wohl begründeten Anspruch zu den Müheseligkeiten fort, welche dieser Verzicht zur Folge hat; zwar ist hier Barnabas noch immer mitgedacht, doch hat P. sich selbst vorzugsweise im Auge. Mit *παντα* ist seine leibliche Arbeit gemeint, das damit verbunde Nachtwachen und die Entbehrung, die er ungeachtet seiner Anstrengung noch zu dulden hat, vgl. 2 Kor. 11, 27. 1 Thess. 2, 9. Der Grund und Zweck solcher Resignation und Aufopferung ist: dem Evangelium Chr. nicht irgend eine *εγκοπη*, ein Hinderniß, in den Weg zu legen, die Aufnahme desselben nicht zu hemmen oder zu erschweren; ein solches Hinderniß konnte der Gebrauch des betreffenden Rechtes werden, wenn er die Aermern belastet, die Eigennützigen abgestoßen, und den Verdacht erregt hätte, als ob die Predigt des Evangeliums zu einem Gewerbe gemacht und aus Gewinnsucht verwaltet würde, während hingegen das aufopfernde Verhalten ihr dadurch Eingang verschaffte, daß es den sprechenden Beweis lieferte, wie der Glaubensbote nur das Heil Anderer suche, vgl. 2 Kor. 12, 14.

V. 13 f. Nochmals wendet sich der Vortrag zur Begründung des betreffenden Rechtes, wofür sich der Apostel jetzt noch auf die Analogie des alttestamentlichen Tempeldienstes und auf den Befehl Christi beruft. Zwar hatte der heidnische Cult dies mit dem jüdischen gemein, daß er wie der letztere dem Priester und Tempeldiener einen Antheil an den Opfern und Einkünften des Tempels gestattete; aber deßhalb darf doch nicht angenommen werden, daß Paulus hier beide zusammenfasse, [1]) oder daß das erste Versglied insbesondere auf die Diener des heidnischen Cults und erst das zweite auf jene des jüdischen gehe; [2]) es weist ja der Artikel bei *ιερου*, wie bei *θυσιαστηριῳ*, auf ein bestimmtes Heiligthum und einen bestimmten Opferaltar, wobei nur an den Tempel und die Opferstätte

[1]) Rückert.
[2]) *Ambrosiaster.*

in Jerusalem gedacht werden kann. In dem Subjecte des ersten Satzes: οἱ τα ἱερα ἐργαζομενοι sind mit den Priestern auch die Leviten inbegriffen, für welche sowohl der allgemeine Ausdruck τα ἱερα ἐργαζεσθ., als auch das ἐκ του ἱερου ἐσθιειν paßt, nicht aber sind sie allein gemeint, [1]) wogegen οἱ τῳ θυσιαστηριῳ παρεδρευοντες, — so nach überwiegenden Zeugen [2]) statt der rec. προεδρ. — Beschreibung der Priester insbesondere ist; diese theilen mit dem Altar, indem sie von den Opfern einen Theil erhalten, während der andere Theil dorthin kommt, vgl. 3 Mos. 7, 3 ff. 5 Mos. 18, 1. 3. Zu dieser Zusammenstellung der evangelischen Lehrthätigkeit mit dem priesterlichen Dienste des A. T. vgl. Röm. 15, 15. Philipp. 2, 17. — V. 14 ist ὁ κυριος nicht Gott, sondern Christus, und der Ap. hat den Ausspruch Matth. 10, 10. Luc. 10, 7 oder einen ähnlichen im Sinne.

V. 15. Indem der Apostel dem noch weiter befestigten Rechte die freiwillige Resignation wiederholt entgegenhält, so läßt er jetzt, in den Singular übergehend, die Beziehung auf Barnabas fallen, was sich, da Barnabas zur Zeit nicht mehr um ihn ist, aus der nachfolgenden Wendung der Rede erklärt. Gegen die rec. ουδενι εχρησαμην τ. constatiren überwiegende Zeugen die LA. ου κεχρημαι ουδενι τ. [3]) als ursprünglich. Ουδενι τουτων kann sich nach V. 12 nur auf die betreffende ἐξουσια beziehen, welche hier nach der Mehrheit der in ihr inbegriffenen Ansprüche auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, für sich selbst und die Begleitung, gedacht ist, vgl. V. 4. 5, — nicht auf die bisher angeführten Gründe oder auf die Beispiele insbesondere. [4]) Er verwahrt sich gegen die Mißdeutung, als ob er seine Berechtigung so nachdrücklich und umfassend begründet hätte, um die Korinther zu bestimmen, ihm in Zukunft mit ihren schuldigen Leistungen aus eigenem Antriebe entgegen zu kommen: dies sei keineswegs seine Absicht, und Niemand werde ihn dazu vermögen, seinem Grundsatze, unentgeltlich zu predigen, untreu zu werden, vgl. 2 Kor. 11, 10. Das Adv. μαλλον gehört nicht zu καλον als Umschreibung des Comparativs, sondern zu ἀποθνησκειν: gut, nützlich, vgl. V. 18, ist es mir, vielmehr

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, Vitringa, Wolf.
[2]) ABCDEFG minuscc.; — aufgenommen von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer.
[3]) So ABCDEFG minuscc.; — befolgt von Lachm., Tischend., Scholz, Rückert, Meyer.
[4]) *Chrysostom.*, *Oecumen.*, *Theophylact.*, Estius.

zu sterben, — was als sprüchwörtliche Rede von der Hingabe des Lebens überhaupt, nicht gerade von dem Hungertode,[1]) zu verstehen ist. Im Folgenden ist καυχημα wie V. 16 materia gloriandi, womit hier das αδαπανως ευαγγελιζεσθαι gemeint ist. Der rec. ινα τις κενωσῃ stehen mehrfache Varianten entgegen, unter welchen die schwierigste: ουδεις κενωσει,[2]) unbedenklich für das Ursprüngliche zu halten ist; mit dieser LA. findet eine Aposiopese statt, welche entweder schon bei η, oder aber nach το καυχημα μου eintritt; im ersten Falle ist das unterdrückte Satzglied: Lohn zu nehmen, — im andern wäre das Verbum verlieren in Gedanken geblieben, und ουδεις κενωσει bildet nun mit oder ohne το καυχημα einen besondern Satz, der sich als Ausruf an die abgebrochene Rede anknüpft.

V. 16—18. Begründende Ausführung des in der zweiten Hälfte von V. 15 Gesagten. Die hier vorgetragenen Gedanken sind folgende: Die Verkündigung des Evangeliums an sich sei für ihn kein Gegenstand, dessen er sich rühmen (und wofür er bei Gott Lohn erwarten) dürfte, denn dazu sei er streng verpflichtet, und es würde ihm schwere Strafe drohen, wenn er sie unterließe. Die evangelische Predigt selbst könnte ihm nur in dem Falle Lohn bringen, wenn er sie freiwillig verwaltete, d. i. ohne durch höhern Auftrag und Pflicht dazu verbunden zu sein; wenn sie ihm aber, wie es sich wirklich verhält, als Schuldigkeit obliegt, so stehe er in der Lage und in dem Verhältnisse eines solchen, dem ein Verwalteramt anvertraut ist, welcher nicht belohnt wird, wenn er nur so viel thut, als er schuldig ist. Auf Lohn dürfe er also nur rechnen, wenn er mit seiner Predigt noch besondere Opfer verbinde, wenn er sich dabei des ihm zustehenden Rechtes auf Unterhalt begebe (und in Folge dessen Mühseligkeiten und Mangel erdulde). Ανάγκη V. 16 ist die Nothwendigkeit der Pflicht, welche bezüglich der evangelischen Predigt für Paulus auf der göttlichen Bestimmung und Berufung zum Apostolate oder auf dem göttlichen Auftrage beruht. Im folgenden Satze ist statt der recip. Verbindungspart. δε nach über-

---

[1]) So *Theophylact.*, *Oecumen.*, Estius, Billroth u. A.

[2]) BD* Sahid. Baschm. Clarom. Germ. *Tertull. Ambrosiast.*, wozu andere Zeugen noch insoweit bestätigend hinzutreten, daß sie mit ihren Abweichungen doch das Fut. darbieten: A ουθεις μη κενωσει, FG τις κενωσει. — Obenstehende LA. aufgenommen von Lachm., Tischend., Meyer, Olshausen; ersterer hat aber dazu statt η — im Hinblicke auf 15, 31 — νη conjecturirt, Studd. u. Kritt. 1830 p. 839.

wiegenden Zeugen [1]) γαρ zu lesen, wonach sich dieses Redeglied dem vorausgehenden coordinirt und den ersten Satz weiter motivirt; die Interjection ουαι ist hier substantivisch von der göttlichen Strafe gebraucht, vgl. Offb. 9, 12. 11, 14. — V. 17 enthält eine Erläuterung zu den zwei ersten Sätzen von V. 16 und führt zur Schlußfolgerung V. 18 über. Es werden in den beiden hypothetischen Redegliedern zwei Fälle gesetzt, von denen der erste bei P. nicht zutrifft, während der andere das ihm eigene Verhältniß beschreibt. Offenbar beziehen sich die Ausdrücke ἑκων und ακων so auf αναγκη zurück, daß der erste zu jenem Begriffe in Antithese steht, der andere aber ihm entspricht; hiernach können sie nichts anderes bedeuten als freiwillig, von selbst, nach selbsteigener Entschließung, und unfreiwillig, nach höherem Befehle, mit höherer Verpflichtung, — nicht gerne und ungerne, mit Lust und mit Widerwillen, [2]) worin weiter auch liegen sollte: ohne und mit Gebrauch des Rechtes auf Unterhalt. [3]) Zum zweiten Nachsatze: οικονομιαν πεπιστευμαι, so bin ich mit einem Verwaltungsamte betraut, ist dem ersten entgegen in Gedanken zu ergänzen: και μισθον ουκ εχω. Indem sich der Ap. in seinem evangelischen Dienste mit einem οικονομος vergleicht, so kann derselbe als Sclave gedacht werden, wonach der zu ergänzende Satz um so mehr motivirt ist, vgl. Luc. 17, 10. Zur Constr. πιστευεσθαι τι vgl. Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4. Röm. 3, 2. — An den zweiten Theil von V. 17 schließt sich nun die Schlußfolgerung V. 18 an, welche in der lebhaften Redeform von Frage und Antwort eingeführt wird. Ἱνα umschreibt den Infinitiv, vgl. Joh. 4, 34. 15, 8. Matth. 18, 6. Luc. 17, 2: dies bringt mir Lohn, daß ich, indem ich predige, das Evangelium kostenfrei mache; τιθεναι nach gewöhnlichem Sprachgebr. des Verb. und dem analogen des hebr. שׂים. Die Bedeutung von καταχρησθαι ist wie 7, 11 gebrauchen, nicht mißbrauchen; in εξουσια wird nun aber, wie schon oben bemerkt, auch die christliche und apostolische Freiheit mitbegriffen, wodurch der Uebergang zu V. 18 vermittelt ist. Nach dieser Ausführung, die sich nicht bloß auf die Wirksamkeit in Korinth,

[1]) ABCDEFG minuscc. Erpen. Syr. Copt. Sahid. Vulg. It. *Origen. Chrysostom. Cyrill. Alex.* Patrr. lat.: — von allen neueren krit. Editoren befolgt.
[2]) Estius, Heumann, Pott, Flatt u. A.
[3]) Bengel, Billroth.

sondern auf seine ganze Berufsthätigkeit bezieht, muß man annehmen, daß er überall, wo er mit der evangelischen Predigt auftrat und so lange er mit der Gründung einer Gemeinde beschäftigt war, auf ihre materielle Unterstützung verzichtet habe. Dagegen brachten ihn seine Bedürfnisse doch in die Lage, von solchen Gemeinden nachher, wenn er sich entfernte oder schon wieder an einem andern Orte beschäftigt war, Beisteuern zu seinem eigenen Unterhalt annehmen zu müssen, vgl. 2 Kor. 11, 8 f. Philipp. 4, 16. 10 f. Allein diese empfing er nun nicht als Lohn seiner evangelischen Arbeit, sondern als freiwillige Bethätigung der Dankbarkeit der Gläubigen und als Leistungen, womit diese selbst das Heilswerk weiter zu fördern die Absicht hatten. Die Gehässigkeit der korinthischen Gegner, welche jede seiner Handlungen zu mißdeuten bedacht waren, vermochte ihn aber zu dem Entschlusse, von daher für seine eigene Person in keiner Weise Unterstützung zu nehmen, V. 15. 2 Kor. 11, 9 f.

V. 19 f. Anknüpfend an den Begriff von εξουσια V. 18 im erweiterten Sinne geht jetzt der Apostel auf die Darstellung über, wie er zum Heile Anderer Selbstverleugnung auch dadurch bewiesen, daß er im persönlichen Umgange und amtlichen Verkehr mit den verschiedensten Menschenclassen sich überall Allen accommodirt, und so seiner Unabhängigkeit begeben habe. Zu ελευθερος vgl. V. 1; die Participialconstr. ist aufzulösen in: καιπερ ελευθ. ειμι, und παντων ist, wie aus dem Folgenden erhellt, nicht Neutr., sondern Mascul.; doch schließt die Unabhängigkeit von Personen eine sachliche mit ein, jene nämlich von den Satzungen, welche sie festhalten oder vorschreiben, von ihren Grundsätzen, Gewohnheiten ꝛc. Der starke Ausdruck εμαυτον εδουλωσα für die Selbstbeschränkung in der Anbequemung an Alle hat sich zwar als Gegensatz zu ελευθερος ων von selbst dargeboten, doch ist er auch absichtlich gewählt, um diese Selbstverleugnung dem Hochmuthe der korinthischen Liberalen gegenüber zugleich als eine freiwillige Selbsterniederung zu bezeichnen. Den Ap. leitete bei dieser eigenen Knechtung die Absicht: dadurch die Mehrzahl für das Christenthum und das christliche Heil zu gewinnen. Der Art. vor πλειονας gibt diesem comparativen Begriffe die bestimmte Beziehung auf παντες, und ist also mit αυτων zu ergänzen, vgl. 10, 5; ganz verfehlt ist es, wenn man darin eine Hinweisung auf die von Gott zum Heile Berufenen oder Auserwählten (Apg. 13, 48) finden

will. [1]) *Κερδαινειν* ist hier nicht so aufzufassen, als ob die Bekehrten als eigener Gewinn oder Vortheil, *κερδος*, des Ap. gedacht und also auf den Lohn hingesehen wäre, der ihm selbst für die mit solcher Resignation bewirkte Bekehrung bevorstehe; es hat die durch den Contert bestimmte Beziehung auf die von P. vertretene und administrirte Sache, auf das Christenthum oder den christlichen Glauben in Verbindung mit dem christlichen Leben, und auf das ewige Heil als Folge des Glaubens und Glaubenslebens, vgl. V. 22. Matth. 18, 15. 1 Petr. 3, 1.

V. 20—22. Specialisirung von V. 19 mit Zerlegung der *παντες* in Juden, Heiden, und Schwache unter den Gläubigen. V. 20 ist sowohl *τοις Ιουδαιοις*, als auch *τοις ὑπο νομον* einfach von den Juden zu verstehen, welche doppelt bezeichnet werden, national und nach ihrem gesetzlichen Verhältnisse, — letzteres noch um mit dem entsprechenden *ὡς ὑπο νομον* die Beziehung der Accommodation auf die gesetzlichen Vorschriften und die legalen Gebräuche zu indiciren; — nicht sind mit der ersten [2]) oder zweiten Benennung [3]) Judenchristen, resp. judaistische Gläubige gemeint, denn diese gehören unter die V. 22 aufgezählte dritte Menschenclasse, und ebensowenig kann *τοις ὑπο νομον* von den Pharisäern insbesondere als den strengen Juden, [4]) oder von den Proselyten, [5]) oder gar von den Samaritanern [6]) aufgefaßt werden, welche alle durch diesen Ausdruck nicht charakterisirt sind. Beispiele solcher jüdisch-legalen Accommodation finden sich Apg. 16, 3. 18, 18. 21, 26; an die Anbequemung auch in der Lehrmethode, Sprache, Tracht u. dgl. ist noch nicht zu denken, da der Begriff *νομος* hier wie auch V. 21 die Beziehung bestimmt begrenzt. Nach *ὡς ὑπο νομον* ist auf Grund einer überwiegenden Zeugenschaft [7]) der im gemeinen Texte fehlende parenthetische Zusatz: *μη ων αυτος ὑπο νομον*, aufzunehmen; wahrscheinlich fiel er durch das Homoioteleuton hinweg. — V. 21. Die Bezeichnung der Juden mit *οἱ ὑπο νομον* führte die der Heiden als *ανομοι* herbei; in

---

[1]) Olshausen.
[2]) Vorstius, Estius, Billroth
[3]) *Theodoret.*
[4]) *Theodor. Mopsv., Theophylact.*, Grotius u. A.
[5]) *Lightfoot*, Heydenreich.
[6]) *Ambrosiaster.*
[7]) ABDDEFG minuscc. Syr. p. Sahid. Arm. Vulg. It. Patrr. graec. et lat.; — von allen neueren krit. Editoren befolgt.

dieſer Anwendung iſt der Ausdruck = νομον μη εχοντες, vgl. Röm. 2, 12. 14, und zwar iſt damit, wie ſich von ſelbſt verſteht, der Nichtbeſitz des moſaiſchen Geſetzes gemeint. Der Apoſtel ſelbſt iſt ὡς ανομος geworden, indem er mit den Heiden umging, vgl. Apg. 11, 3, und in dieſem Umgange bezüglich der äußerlichen Geſetzesvorſchriften die chriſtliche Freiheit gebrauchte. Der parentheſtiſche Beiſatz: μη ανομος θ. αλλ' εννομος Χρ., enthält eine Verwahrung gegen Mißdeutung. Gegen die rec. θεῳ und Χριστῳ iſt nach einer überwiegenden Zeugenſchaft [1]) θεου und Χριστου zu leſen; der Genit. kann aber wie der Dativ von der Beziehung aufgefaßt werden, oder er iſt als Genit. der Abhängigkeit zu nehmen. Der Gedanke bleibt ſich nach beiderlei Deutung gleich: Als ανομος hat er ſich jedoch nicht von dem Geſetze Gottes losgemacht, denn er iſt dem Geſetze Chriſti unterworfen, welches das jetzt geltende göttliche Geſetz iſt, worin auch der ethiſche Theil des alten Geſetzes begriffen. Nach dieſem Gegenſatze: ὡς ανομος und μη ων ανομος θεου, betrachtet der Ap. die äußerlichen Vorſchriften des moſaiſchen Geſetzes jetzt nicht mehr als göttliche, was, wie oben bemerkt, darauf beruht, daß Gott deren Fortbeſtand nicht mehr will, nachdem die Zeit ihrer Beſtimmung abgelaufen iſt. — V. 22 iſt nicht ſo mit dem Vorausgehenden zu verbinden, daß τοις ασθενεσι entweder auf die zuletzt genannten Heiden, [2]) oder auf die Juden und Heiden zumal [3]) bezogen würde, wobei die Schwäche von dem Mangel an Erleuchtung und ſittlicher Kraft, der allen Nichtchriſten eigen iſt, zu verſtehen wäre. Offenbar iſt von einer neuen Menſchenclaſſe die Rede, und da die zwei Claſſen V. 20 u. 21 alle Nichtchriſten umfaſſen, ſo können hier nur Solche gemeint ſein, die bereits Gläubige ſind, aber in der chriſtlichen Einſicht und practiſchen Tüchtigkeit noch zurückſtehen, wie derſelbe Ausdruck auch 8, 9 f. Röm. 14, 1. 2. 21 (und 15, 1 das entſprechende αδυνατος) 1 Theſſ. 5, 14 in dieſer Beziehung gebraucht iſt. Mit jenen, welche nur in einzelnen Puncten, wie rückſichtlich des Eſſens von Götzenopferfleiſch, noch unaufgeklärt und ängſtlich ſind, werden aber hier auch diejenigen mitbegriffen, welche ſich noch zur Beobachtung des ganzen Geſetzes verpflichtet hielten. Dieſer Auf-

[1]) ABCD*EFG minuscc., die meiſten Ueberſetzungen und Väter; — befolgt von Lachm., Rückert, Tiſchend., Meyer, de Wette, Reiche.
[2]) Olshauſen.
[3]) Rückert, Meyer, de Wette, Oſiander.

fassung steht nicht entgegen, daß von den ασθεν. wieder das Verb. κερδαινειν gebraucht ist und das im andern Versgliede dafür eintretende σωζειν sich auch auf diese zurückbezieht. Der Ap. hat ja überall das von ihm selbst gelehrte, das wahre, reine Evangelium, das rechte Christenthum im Auge, in welches die bezeichnete Classe von Gläubigen noch nicht eingedrungen ist, und für diese, wenigstens für die noch ganz am Judenthum Hängenden, ist auch das Verb. σωζειν vollkommen geeignet, vgl. Gal. 5, 2 ff. Das im gemeinen Texte wieder vor ασθενης stehende ὡς ist nach ansehnlichen Gegenzeugen [1]) zu tilgen, jedoch in Gedanken zu ergänzen; da es dem Sinne nach ganz passend ist, so konnte es nicht wohl hinwegfallen, wenn es ursprünglich im Texte gestanden wäre, aber im entgegengesetzten Falle leicht durch mechanische Wiederholung oder zur Conformation mit den vorausgehenden Redegliedern hinzukommen. — Schließlich faßt er mit τοις πασι γεγον. λ. das Gesagte wieder zusammen. Doch scheint in παντα, — der recip. Art. τα ist nach überwiegenden Gegenzeugen [2]) zu streichen, — sich der Gesichtskreis zu erweitern, und auch auf anderweitige Anbequemung an die fremden Bedürfnisse, insbesondere im Lehrvortrage, in der Darstellungsweise und Wahl der Beweismittel ꝛc., Beziehung genommen zu sein. Im Zwecksatze entspricht παντως dem vorangehenden παντα, und wird deßhalb am besten im Sinne: auf alle Weise, gefaßt; die abweichende LA. παντας [3]) würde sich zwar mit τινας vertragen, ist aber wahrscheinlich durch Versehen entstanden.

Es nimmt nun der Vortrag eine neue Wendung. Der Apostel geht V. 23 von dem wiederholt hervorgehobenen objectiven Zwecke seines Verhaltens zu dem subjectiven der eigenen Heilserlangung über, und indem er sich den Lesern mit paränetischer Ansprache V. 24 f. auch darin als Vorbild vorführt, daß er auf die Erreichung dieses Zieles die angelegentlichste Sorge richtet und dazu jede mögliche Selbstverleugnung übt V. 26 f., so knüpft er daran einen Abschnitt von Warnungen, um sie vor dem Verluste des Heiles zu verwahren,

---

[1]) AB Vulg. Clarom. Germ. *Origen. Cyprian. Augustin. Ambros. Ambrosiast.*; — befolgt von Lachm., Tischend. und Meyer.

[2]) ABCD*EFG minuscc. *Clem. Alex. Origen. Chrysostom.* al.; — befolgt von Lachm., Tischend., Meyer und Rückert.

[3]) DEFG minuscc. Syr. Erpen. Aeth. Vulg. It. *Clem. Alex. Tertull. Ambrosiast.* al.

und verbreitet sich sofort insbesondere über die Gefahr der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten, 10, 1—20.

V. 23. Statt des recip. τουτο ist nach überwiegenden Zeugen [1]) παντα aufzunehmen. Dieser allgemeine Ausdruck umfaßt jetzt alle Seiten und Beziehungen seines apostolischen und persönlichen Verhaltens, und schließt außer der seither auseinandergesetzten mannigfachen Selbstverleugnung, verbunden mit weiser Ueberlegung und Vorsicht, auch schon Alles dies ein, was die nachstehenden Bilder noch weiter begreifen. Δια το ευαγγελιον enthält Grund und Zweck, und nach der letztern Vorstellung knüpft sich sodann der folgende Finalsatz: ἱνα συγκοινων. λ. als Epexegese an; der Sinn davon kann nicht sein: zur Förderung des Evangeliums, um mit Andern an der Ausbreitung und Befestigung desselben Theil zu haben, [2]) wonach der Gedanke von ἱνα κερδησω λ. sich wiederholen würde, während doch die Verbindungspartik. δε den Uebergang auf etwas Neues anzeigt; den beiden Redegliedern entspricht das Erlangen des βραβειον, στεφανος, V. 25 u. 26, sowie der negative Schlußsatz V. 27 μηπως — αυτος αδοκιμ. γενωμαι, wonach die eigene Theilnahme an dem Segen des Evangeliums, und zwar an der jenseitigen Segenswirkung, dem ewigen Heile, gemeint ist. In dem Compos. συγκοινωνος geht συν auf diejenigen, welchen der Ap. predigt und die er durch seine Predigt zu diesem Ziele zu führen sucht V. 22; es ist Ausdruck der sein Inneres tief durchdringenden Demuth, daß er sich nicht einen Vorzug, sondern nur Mittheilnahme an dem Heile in Aussicht stellt.

V. 24. 25. Der beabsichtigten weitern Ausführung von παντα ποιω V. 23 drängt sich die paränetische Ansprache an die Leser voran, bei welcher der Ap. das ihm geläufige Bild von dem Wettlaufe gebraucht, vgl. Apg. 20, 24. Gal. 2, 3. 5, 7. Phil. 2, 16. 2 Tim. 4, 7. Indem er die Leser darauf als eine allbekannte Sache verweist, so hat er wohl die isthmischen Spiele im Sinne, die jeweils nach zwei Jahren (im ersten und dritten der Olympiaden) in ihrer Nähe gefeiert wurden, und von denen er während seines ersten Aufenthaltes in Korinth selbst auch Zeuge sein konnte;

---

[1]) ABCDEFG minuscc. Copt. Aeth. Vulg. It. *Clem. Alex. Tertull. Hieronym. Augustin.* al.; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer.

[2]) Flatt, Billroth.

vielleicht aber schweben ihm zugleich die von ganz Griechenland aus besuchten Olympien vor, bei welchen gerade der Rennkampf eine Hauptstelle einnahm. *Βραβειον* ist der von den *βραβευται*, Kampfrichtern, dem Sieger zugesprochene Preis, [1]) der bei den Isthmien ein Kranz (V. 25) von Fichtenzweigen und Eppich war; [2]) — er ist dem Apostel Bild des ewigen Heiles, vgl. 2 Tim. 6, 12, sowie der Wettlauf von dem Streben und Ringen nach demselben. Es wird daran erinnert, daß von den Wettläufern nur Einer den Kampfpreis erlange, um damit auf die zur Gewinnung des Preises der ewigen Seligkeit erforderliche eifrige und ununterbrochene Kraftanstrengung, Umsicht und Besonnenheit hinzudeuten; dieser höhere Preis ist aber der nachstehenden Ermahnung zufolge für Alle bereit, welche sich auf der sittlichen Laufbahn als tüchtige Kämpfer erweisen. Da sich der Ap. bereits V. 23 selbst auch als *σταδιοδρομος* denkt, so ist das *ουτω τρεχετε* dem Gedanken nach eine Aufforderung, sein Beispiel in dem Ringen nach dem ewigen Heile nachzuahmen. — V. 25 benützt er auch die zum Wettlaufe übliche Vorbereitung, welche nebst der beharrlichen Uebung vornehmlich in der Enthaltsamkeit von allen den Körper schwächenden oder die leichte Beweglichkeit hemmenden Genüssen bestand. [3]) In der Anwendung gehört aber die Enthaltsamkeit zum Kampfe selbst, und sie umfaßt darin mit der Enthaltung von unerlaubten und unmäßigen sinnlichen Befriedigungen auch eine freiwillige Beschränkung in erlaubten Genüssen zur Uebung der Selbstbeherrschung und zur Unterdrückung der bösen Begierlichkeit. *Αγωνιζομ.* ist noch von dem Wettlaufe zu verstehen, vgl. Hebr. 12, 11, nicht schon von den *πυκτεια* V. 26, oder von jeder Art des Wettkampfes, obschon jene Enthaltsamkeit eine allgemeine Vorbereitung war, und das Partic. ist substantivisch gebraucht = *αγωνιστης*. Sofort hebt er als Motiv für die Leser zur strengsten Entsagung und zugleich zu jeglicher Anstrengung im ethischen Kampfe die Verschiedenheit des Kampfpreises hervor, der hier und bei den wirklichen Kämpfern Ziel und Belohnung ist; dort ist es ein vergänglicher, ver-

---

[1]) Schol. in Pind. Olymp. I. 5.

[2]) Schol. in Pind. Olymp. Isthm. *Στεφος δε εστι του αγωνος πιτυς, το δε ανεκαθεν σελινα και αυτου ην ὁ στεφανος.*

[3]) Vgl. Wetstein z. d. St. — *Horat.* art. poët. v. 412 sqq.:

Qui studet optatam cursu contingere metam,
Multa tulit fecitque puer; sudavit et alsit;
Abstinuit Venere et vino.

welklicher Kranz, hier, bei dem ethischen Kampfe, den die Christen (ἡμεις) kämpfen, ein unvergänglicher, — αμαραντινος της δοξης στεφανος 1 Petr. 5, 11.

V. 26 f. Indem nun der Apostel mit der folgernden Anknüpfung (τοινυν) an das V. 24 u. 25 Gesagte sein eigenes Kämpfen charakterisirt, so wird damit das παντα ποιῶ V. 23 weiter entwickelt. Αδηλως heißt sowohl unklar, als auch ungewiß, unsicher, vgl. 2 Makk. 7, 34. 1 Tim. 6, 17; nach dem letztern Sinne würde der Ap. das Bewußtsein von der sicheren Erreichung des vorgesteckten Zieles ausdrücken, [1]) was aber zu dem auch hierher bezüglichen Zwecksatze in V. 27 nicht paßt, — während nach dem andern Sinne der Gedanke ist: er laufe nicht so, daß er nicht wüßte, wohin er seinen Lauf zu richten habe, und ohne das Ziel mit offenem, hellem Blicke, und mit aller Umsicht und Ueberlegung im Auge zu behalten. [2]) Von dem Wettlaufe geht er zum Bilde des Faustkampfes über. Die Redensart αερα δερειν bezeichnet hier einen Kampf, wo die geschwungenen Fäuste den Gegner verfehlen und in die Luft fallen, nicht einen solchen, der mit einem bloß eingebildeten Gegner zur Uebung geführt wird. [3]) — V. 27 wird nun der Gegner bezeichnet, mit dem es der Ap. zu thun hat; er ist sein eigener Leib mit den dem Geiste widerstreitenden Trieben und Begierden, — also das σωμα της σαρκος Kol. 2, 11 = σαρξ. — Ὑπωπιαζειν heißt in der Kampfsprache: dem Gegner in's Gesicht schlagen, daß Brausehen und Contusionen entstehen, und dann überhaupt heftige Schläge versetzen, — in der Anwendung: hart behandeln; [4]) die Varr. ὑποπιαζω und ὑποπιεζω [5]) sind wahrscheinlich durch Versehen entstanden. Der Ausdruck δουλαγωγειν = δουλον αγειν, eigentlich als Sclave wegführen, ist vom Kriege auf den Wettkampf übertragen, wo er die gänzliche Ueberwindung des Gegners bezeichnet. Dieser Kampf mit dem Leibe besteht in der Uebernahme von Mühseligkeiten und Leiden aller Art, in leiblicher und geistiger Anstrengung,

---

[1]) *Theodoret.* ουκ αδηλος μοι στεφανος.

[2]) *Chrysostom.* προς σκοπον τινα βλεπων. Vulg. non in incertum.

[3]) *Theodoret.* τουτο δε εκ μεταφορας των παγκρατιστων ειρηκεν· ειωθασι γαρ εκεινοι γυμναζομενοι κατα του αερος τας χειρας κινειν. So auch Bengel, Billroth, Rückert u. A.

[4]) Vgl. hiezu die St. bei Wetstein.

[5]) Jenes lesen BFG, einige minuscc., *Euseb. Ephraem Greg. Naz.*; — dieses D*E mit einigen minuscc., *Clem. Alex. Theodoret.* al.

mannigfacher Entbehrung und Entsagung. Im Zweckſatze hält ſich die Rede noch im Bilde; κηρυσσειν iſt nämlich nicht im gewöhnlichen Sinne = ευαγγελιζεσθαι V. 16. 18 zu verſtehen, ſondern vom Geſchäfte des Herolds, der bei den Wettkämpfen die Geſetze des Kampfes verkündet und dazu auffordert; [1]) gegen dieſe Auffaſſung läßt ſich nicht einwenden, daß bei den Wettkämpfen der Herold nicht mitkämpfte, während P. ſich hier als Kämpfer einführt, denn der Gebrauch der Bilder muß nicht in allen Stücken der Wirklichkeit entſprechen, und bei dem Ap. trifft doch auch dies zu, daß er wie ein Herold zum Kampfe ermunterte. Αδοκιμος iſt nun im Zuſammenhange des Bildes: unbewährt im Preisgerichte oder des Kampfpreiſes unwürdig, — in der Anwendung: im Urtheile, Gerichte Gottes oder Chriſti verworfen, unwürdig der ewigen Seligkeit.

Cap. X. Die unmittelbar vorausgehenden Worte μηπως — αυτος αδοκιμος γενωμαι involviren für die Leſer eine ernſte Warnung, die nun durch das typiſche Strafbeiſpiel des mit göttlichen Gnaden ausgezeichneten alten Iſrael motivirt, und ſofort mit Rückſicht auf die bei den Leſern vorhandenen ſittlichen Uebelſtände und Gefahren ausgeführt wird. Der Apoſtel will ihnen an dem Schickſale des jüdiſchen Volkes zeigen, daß ihr Gnadenſtand ihnen keineswegs die Sicherheit gewähre, nicht noch von Gott verworfen zu werden, daß ſie durch Sünde und Laſter ſeine Gnade wieder verlieren und dem ewigen Verderben anheimfallen könnten.

V. 1. 2. Statt der rec. δε iſt nach einer überwiegenden Zeugenſchaft [2]) die den motivirenden Zuſammenhang bezeichnende LA. γαρ aufzunehmen. Die dem Apoſtel ebenſo wie das ουκ οιδατε, η ουκ οιδατε, αγνοειτε (vgl. z. 3. 16) geläufige Formel: ου θελω υμας αγνοειν, wird von ihm gebraucht, wenn er etwas Neues, den Leſern Unbekanntes mittheilt, vgl. 12, 1. Röm. 1, 13. 11, 25. 2 Kor. 1, 8. 1 Theſſ. 4, 13; verwandt damit iſt θελω υμας ειδεναι, 11, 3. Kol. 2, 1., γνωριζω υμιν, 12, 3. 2 Kor. 8, 1. Hiernach kann das V. 1 Geſagte nicht einen für ſich beſtehenden Theil von dem ausmachen, was Paulus vortragen will, denn dieſe hiſtoriſchen Thatſachen waren einmal allen Judenchriſten, aber wohl auch der Mehrzahl der übrigen Leſer bekannt; es dient

[1]) Heydenreich, Pott, Meyer, Oſiander u. A.
[2]) ABCDEFG minuscc. Copt. Vulg. It. *Clem. Alex. Orig. Cyrill. Alex. Basil.*; — von der neueren Textkritik allgemein befolgt.

also V. 1 nur zur Einleitung von V. 2, welcher eine den Lesern noch unbekannte Erklärung von dem Geschichtlichen enthält. In πατερες ἡμων geht das Pronom. nicht auf P. allein, oder nur noch auf die judenchristlichen Leser,[1]) denn die Belehrung gilt ja vornehmlich den Paulinern und Apollianern, ist jedoch an die ganze Gemeinde gerichtet; die daraus sich ergebende Beziehung von ἡμων auf alle Leser erklärt sich aber aus dem historischen und typischen Zusammenhange der alttestamentl. Theokratie mit der christlichen Kirche, vgl. V. 6. 11, 18. Röm. 4, 16. Gal. 3, 29. 6, 16. Nachdrucksam ist zum Subjecte παντες hinzugefügt, das sich mit gleichem Accente in den nächstfolgenden Redegliedern wiederholt, und sofort V. 5 seinen Gegensatz erhält. Mit der νεφελη ist jene Wolkensäule (עַמּוּד עָנָן) gemeint, die sich des Nachts in eine Feuersäule (אֵשׁ ע׳) verwandelte, und in dieser doppelten Gestalt das israelitische Volk auf dem Zuge aus Aegypten leitete, ihm auch, insbesondere bei dem Durchgange δια της θαλασσης, durch das rothe Meer, Schutz gegen die Feinde gewährte, vgl. 2 Mos. 13, 21 f. 14, 19 ff. 4 Mos. 14, 14. Neh. 9, 12. 19. — V. 2 gibt nun der Ap. von den erwähnten Thatsachen die Erklärung: daß die Israeliten dadurch eine Taufe auf Moses empfangen hätten, und zwar betrachtet er diese als ein Vorbild der christlichen Taufe. Statt der rec. εβαπτισαντο liest eine starke Zeugenschaft εβαπτισθησαν,[2]) was aber gleichwohl für eine durch den gewöhnlichen passiven Gebrauch dieses Verb. veranlaßte Aenderung zu halten ist; die Umsetzung des Passivs in das Medium wäre nicht erklärlich. Das Medium hat keine passive Bedeutung, sondern der Sinn ist: sie ließen sich taufen (vgl. 6, 7), was entweder überhaupt die An- oder Uebernahme der Taufe ausdrückt, oder bestimmter die in der Folgsamkeit gegen die göttliche Führung liegende Selbstthätigkeit markirt. Zu εις Μωυσην vgl. 1, 13; es heißt: zur gläubigen und gehorsamen Hingabe an Moses, vgl. 2 Mos. 14, 31, und indem Moses als der Vermittler des A. B., als das Organ zur Gründung der alttestamentlichen Theokratie gedacht ist, so liegt in der persönlichen Beziehung zugleich auch die sachliche auf diesen Bund, welche gerade vorzugsweise zu premiren ist. Der Ap. bezeichnet die betreffenden Thatsachen als eine

[1]) Estius, Flatt, Meyer u. A.
[2]) ACDEFG minuscc. *Basil. Cyr. Alex. Chrysostom. Theodoret.* al.; — von Lachm. und Rückert aufgenommen.

Taufe auf Moses oder seinen Bund, und zwar unter typischer Vergleichung mit der christlichen Taufe, inwieferne die Israeliten dadurch gleichsam in den Bund und in das Bundesverhältniß eingeführt wurden, wie die christliche Taufe den Eintritt in die neue Theokratie vermittelt; vielleicht verbindet er damit noch die Vorstellung der Rettung von dem äußern Untergange, welcher dort der Rettung von dem geistigen und ewigen Verderben entspricht. [1]) Die typische Vergleichung bezieht sich aber gerade auch auf die Elemente, worin diese Taufe auf Moses geschah. Das Meer ist ihm das Vorbild des Taufwassers im N. B., wie Petrus 1 Br. 3, 20 f. dem Wasser der Noachischen Fluth die gleiche typische Bedeutung gibt. Was die Wolke betrifft, so combiniren diese Manche in der Weise mit dem Meere, daß sie als aus Wasser bestehend, oder nach Ps. 68, 9 als träufelnd gedacht werden soll; besser ist es jedoch, sie als typisches Symbol des hl. Geistes [2]) zu nehmen, wogegen die Ordnung, in welcher die Wolke und das Meer genannt werden, verglichen mit Joh. 3, 5 *γενν. εκ ὑδατος και πνευματος*, keinen Einwand begründet, da diese Stellung durch die Geschichte gegeben ist. Als typisches Symbol des göttlichen Geistes kann aber die Wolke vermöge ihrer geistartigen Natur gedacht sein, so daß dieses Sinnbild jenem des Windes Apg. 2, 2, vgl. Joh. 3, 8 analog wäre, — oder aber inwieferne sie sich des Nachts in eine Säule von Feuer, dem gewöhnlichen Symbole des hl. Geistes, vgl. Matth. 3, 11 parall. Apg. 2, 3, umwandelte, — oder auch weil sie eine Schechina (שְׁכִינָה, Wohnung) Gottes war, 2 Mos. 13, 21. 14, 24, oder nach der spätern Entwickelung der Logoslehre und gewiß auch nach der Anschauung des Ap. eine Schechina Christi, vgl. V. 4. [3])

V. 3. 4. Auch hier ist das Geschichtliche selbst dasjenige nicht, womit der Apostel die Leser bekannt machen will V. 1, sondern dieses liegt in der nähern Bestimmung der Speise und des Trankes als *βρωμα* und *πομα πνευματικον*, mit dem erklärenden oder begründenden Satze V. 4: *επινον γαρ λ.* Ueber diese Speisung, — die Mannaspende in der Wüste, vgl. 2 Mos. 16, 14 ff. 4 Mos.

[1]) *Theodoret.* erklärt: *οἱ διωκοντες Αιγυπτιοι τυπον των δαιμονων* (deren Macht durch die christliche Taufe gebrochen wird) *επληρουν, αυτος δε ὁ Φαραω εικων ην του διαβολου· μετα γαρ δη την διαβασιν της των Αιγυπτιων οἱ Ισραηλιται δυναστειας ηλευθερωθησαν.*

[2]) *Theodoret.*, Olshausen u. A.

[3]) S. meinen Commentar zu Joh. I. S. 119 f. 165 f.

11, 7 ff.; über die Wasserspende 2 Mos. 17, 1 ff. 4 Mos. 20, 1 ff. Das Prädic. πνευματικον bezeichnet beide Male den höhern, übernatürlichen Ursprung und zugleich die vorbildliche Beziehung auf die Elemente des hl. Abendmahles, den Leib und das Blut Christi; ob der Ap. damit dem Manna und dem wunderbaren Felsenwasser auch eine übersinnliche Beschaffenheit, oder Kraft und Wirksamkeit für das geistige Leben beilege, muß als ungewiß gelten, denn dafür ist nicht entscheidend, daß sich der Ausdruck mit einer solchen Vorstellung näher an den Sinn von πνευματικη πετρα anschließt, und noch weniger macht die typische Anschauung diese Auffassung nöthig, da sich für diese der Gegensatz des Niedern und Höhern sehr wohl eignet. [1]) Was den höhern Ursprung des Manna betrifft, so ist es nach dem alttestamentl. Wortlaute eine vom Himmel gekommene Speise, vgl. 2 Mos. 16, 4. Ps. 77, 14. 140, 5, was die Juden auch ganz eigentlich nahmen, vgl. Joh. 6, 31, [2]) im Sinne des Ap. aber davon zu verstehen ist, daß es durch himmlische, göttliche Kraft gewirkt wurde, vgl. Gal. 4, 29. 2 Kor. 5, 1 f., und zwar ist wie von dem Wasser der präexistirende Christus, der Logos, als Verleiher zu denken. Das zweimalige το αυτο hebt im Zusammenhange mit παντες stark hervor, wie Alle an diesen vorbildlichen Gnadengeschenken in gleicher Weise Theil genommen. Die Prädicirung des Felsen als πνευματικη πετρα wird durch das folgende ἡ δε πετρα ην ὁ Χριστος erklärt. Dies heißt aber nicht: der Fels bedeutete Christus, oder: er war ein Bild, oder Vorbild, Typus, von ihm, sondern buchstäblich: der Fels war Christus; zur Bezeichnung des bildlichen Sinnes würde εστι statt ην gesetzt sein, vgl. Gal. 4, 24. Der Ap. betrachtet den Fels, aus dem das Wasser floß, als eine Schechina des in seinem göttlichen Wesen präexistirenden Christus, als eine Erscheinungs- und Offenbarungsform des Logos; er ist ihm nicht ein materieller Fels, sondern eine Felsengestalt, deren reales Wesen der Logos war. Die altteſtamentl. Darstellung a. a. O. läßt Jehova auf dem Felsen stehen; nach einer tiefern Schriftauffassung ist aber alle Offenbarung und Wirksamkeit Gottes, und so insbesondere auch jene bei dem Bundesvolke, durch den Logos vermittelt, vgl. 8, 6. Joh. 1, 3, 11,

[1]) Ueber die eigenthümlichen Vorstellungen von der Beschaffenheit des Manna bei den Juden s. die Stellen bei Wetstein ad h. l.

[2]) Dazu die Stellen bei Wetstein.

welcher demgemäß dort an die Stelle Jehova's tritt, und der Ap. verbindet ihn so mit dem Felsen, daß er ihn in der angegebenen Weise mit demselben identificirt. Hiernach erklärt sich nun das ακολουθειν, Nachfolgen des geistigen Felsen, ohne Schwierigkeit. Es läßt sich nicht bezweifeln, daß P. damit auf die jüdische Ueberlieferung anspiele, nach welcher der natürliche Fels oder die Felsenquelle die Juden auf ihrem ganzen Zuge begleitet, sich überallhin mit ihnen fortbewegt haben soll; [1]) er wendet diese Tradition auf seine geistige Anschauung an, und in dieser bezieht sich nun das Nachfolgen nicht auf den sichtbaren Fels, resp. die Felsengestalt, sondern auf das reale Wesen der Erscheinung, den Logos, [2]) welcher sich aber wiederholt in dieser Erscheinungsform zeigte, während seine gewöhnliche Schechina die Wolken- und Feuersäule war. Ganz verfehlt ist es, wenn man zur Erklärung von ακολουθ. in πετρα eine Metonymie annimmt und es mit Berufung auf Ps. 78, 20. 105, 41 von dem aus dem Felsen entsprungenen Wasser, von nachströmenden Bächen versteht. [3])

V. 5. Den göttlichen Gnadenerweisungen, an denen alle Israeliten gleichmäßig Theil nahmen, hält nun der Apostel das nachfolgende Mißfallen Gottes entgegen, das, durch Sünde und Laster V. 6 ff. erregt, außer Josua und Kaleb die ganze aus Aegypten ausgezogene Generation getroffen und ihren Untergang in der Wüste zur Folge hatte, vgl. 4 Mos. 14, 22 ff. Jene Taufe auf Moses und die wunderbare Gewährung von Speise und Trank war zugleich eine thatsächliche Bestätigung der Verheißung Palästina's, des von Gott bestimmten Sitzes der alttestamentlichen Theokratie, denn die Juden wurden unter der Wolke und durch das Meer diesem Lande entgegengeführt, und zu dem Zwecke auf wunderbare Weise erhalten, um dahin zu gelangen; gleichwohl erreichten sie dieses Ziel nicht,

---

[1]) Bammidbar R. S. 1. Quomodo comparatus fuit ille puteus? Fuit sicut petra, sicut alveus apum et globosus; et volutavit se, et ivit cum ipsis in itineribus suis. Cum vexilla castra ponerent et tabernaculum consisteret, etiam petra in atrio tentorii consedit. *Onkelos* in Num. XXI. 18—20. Ex eo tempore, quo datus est eis [puteus], descendit cum eis de torrentibus ad collem, et de colle in vallem etc. Andere Stellen Wetstein ad h. l.

[2]) *Chrysostom.*, welcher aber den sichtbaren Fels von Christus unterscheidet: ου γαρ ἡ της πετρας φυσις το ὑδωρ ηφιει, φησιν —, αλλ' ἑτερα τις πετρα πνευματικη το παν ἐιργαζετο, τουτ' ἐστιν, ὁ Χριστος ὁ παρων αυτοις πανταχου και παντα θαυματουργων· δια γαρ τουτο ειπεν ακολουθουσης. Ebenso *Theophylact.*, während *Theodoret.* den persönlichen Christus mit der θεια χαρις vertauscht.

[3]) *Theodor. Mopsv.*, Erasmus, Estius, Calmet, Billroth u. A.

sie starben noch in der Wüste. Der Ausdruck κατεστρωθησαν, sie wurden hingestreckt, niedergeworfen, ist aus 4 Mos. 14, 16 entnommen, und bezeichnet den Tod der Israeliten, den natürlichen, wie den gewaltsamen, als eine göttliche Strafverfügung.

V. 6. Sofort hebt der Apostel von dem Vorgetragenen die typische Bedeutung für die Christen hervor, und knüpft daran eine detaillirte paränetische Anwendung. Im Hauptsatze ταυτα δε τυποι ἡμων εγενηθησαν ist nicht wieder οἱ πατερες V. 1 das Subject, wonach ταυτα ein elliptischer Accusativ = κατα ταυτα und ἡμων Angehörigkeits- oder Objectsgenitiv wäre: darin sind sie [die Väter] unsere Vorbilder, oder Vorbilder von uns geworden; nach V. 11 ist sicherlich ταυτα Subject und ἡμων nun ein Genit. der Beziehung: Vorb. für uns, vgl. 2 Petr. 2, 6. Nach dem folgenden Zweckſatze und V. 11 könnte es scheinen, daß ταυτα nur auf die V. 5 erwähnte Verwerfung und Bestrafung Israels gehe, bei welcher Auffassung sich jedoch der Plural im Subject und Prädicat nicht genügend erklären würde; der Ap. hat allerdings jenes Strafgericht vornehmlich im Auge, faßt aber damit auch noch die vorher angeführten Gnadenerweisungen zusammen, denen er ja unverkennbar ebenfalls eine typische Beziehung gibt. Τυπος, Schlag, eingedrücktes Maal, Bild, Vorbild, bezeichnet in uneigentlicher Anwendung theils ein moralisches Vorbild, vgl. 1 Tim. 4, 12. 1 Petr. 5, 3, theils ein ideales im Himmel, dem etwas Irdisches als Abbild oder Nachbild entspricht, vgl. Hebr. 8 3. 9, 24, theils und so hier ein solches, das nach göttlicher Anordnung auf Zukünftiges hinweist, dem also prophetische Bedeutung zukommt, vgl. Röm. 5, 14. 1 Petr. 3, 21. Jene Gnadenerweisungen gegen Israel bezieht der Ap., wie schon bemerkt, vorbildlich auf die christliche Taufe und das hl. Abendmahl, und das über Israel ergangene Strafgericht hält er den Lesern als ein hypothetisches Vorbild der Christen vor, als Ankündigung nämlich einer in dem Falle eintretenden analogen Verwerfung und Bestrafung, wenn sie wie jene sich Untreue gegen Gott und Lasterhaftigkeit zu Schulden kommen lassen; das Gegenbildliche ist der Verlust der göttlichen Gnade, der Gemeinschaft mit Christus und des ewigen Heiles. Als hypothetischer Typus ist jenes Strafgericht zugleich ein ethisches Warnungsbeispiel, und daß es auch als solches gedacht ist, geht aus dem nachstehenden Zweckſatze hervor, welcher die den Strafact

begleitende Absicht Gottes warnend ausspricht, wie der Vortrag dann mit Warnungen fortschreitet.

Gewöhnlich wird επιθυμητ. κακων und das im Vergleichungssatze entsprechende επεθυμησαν scil. κακων von einem besondern Gelüste verstanden, jenes von der sinnlichen Begehrlichkeit der Korinther, die sie zu den Opfermahlen hingezogen, womit das Verlangen der Israeliten nach Fleisch 4 Mos. 11, 4 ff. vgl. Ps. 78, 29 ff. verglichen sein soll. [1]) Aber der Plural κακων eignet sich zu solchen Einzelbeziehungen nicht, er fordert vielmehr eine weitere oder ganz allgemeine Beziehung auf das Böse überhaupt, wonach die Rede V. 6 u. 7 f. von dem Allgemeinen zum Besondern, oder bestimmter: von der allgemeinen Quelle des Bösen, der bösen Begierlichkeit (vgl. Jac. 1, 14 f.), zu einzelnen Lastern und Sünden übergeht. [2])

V. 7. 8. Die Warnung vor dem Götzendienste bezieht sich nun auf die Theilnahme an jenen Opfermahlen, worin der Apostel eine Hinneigung zur Idololatrie und eine gewisse Huldigung gegen die Götzen sieht; ebenso hat er auch bei der folgenden Warnung vor der Hurerei jene Mahle im Auge, welche zu diesem Laster verleiteten, doch geht diese Vermahnung zugleich auch gegen jeden andern Fall solcher fleischlichen Ausschweifung, der ja die Korinther auch sonst ergeben waren, vgl. 5, 1 ff. 6, 9. 12 f. Jene Beziehung der erstern Warnung erhellt klar aus dem Citate im Vergleichungsgliede, und aus V. 14 ff. Die mit ὡς γεγραπται eingeführte Stelle, wo φαγειν και πιειν die Parallele bildet, ist 2 Mos. 32, 6 genau nach den LXX; sie beschreibt das Mahl, das die Israeliten nach dargebrachten Opfern vor dem goldenen Stiere hielten, nach gewöhnlicher heidnischer Sitte unter Begleitung von Reihentänzen und Gesang; von Letzterm ist das παιζειν, hebr. צָחַק, zu verstehen, vgl. das. V. 18 f., nicht nach 1 Mos. 39, 14. 17 von der Unzucht. [3]) Der Vergleichungssatz V. 8 bezieht sich auf den 4 Mos. 25, 1 ff. berichteten unzüchtigen Umgang der Israeliten mit den Midianiterinnen, welche sie nach dem Rathe Bileam's zum Peordienste verführten, vgl. 4 Mos. 31, 16; die Zahlangabe

[1]) So auch Estius, Calmet, de Wette, Osiander.

[2]) *Theodoret.* Εκαστον των ειρημενων ὡς συμβαινον τοις Κορινθιων πλημμελημασι τεθεικε· και πρωτον μεν την κακην επιθυμιαν, δι' ἡς των κακων τα πλειονα φυεται. So *Chrysostom.*, Olshausen, Rückert, Meyer u. A.

[3]) *Tertull.* de jujun. c. 6.

εἰκοσι τρεις χιλ., wogegen das Original und die LXX 24000 haben, beruht wohl auf einem zufälligen Gedächtnißfehler, nicht auf einer Ueberlieferung, da auch die jüdischen Schriftsteller übereinstimmend die Zahl des Originals aufführen. Πιπτειν im Sinne von καταστρωννυσθαι, vgl. 4 Mos. 14, 29. Hebr. 3, 17. 4, 11.

V. 9. Der rec. Χριστον stehen die Varr. κυριον [1]) und θεον [2]) entgegen, und unstreitig verdient die mittlere LA. den Vorzug, da außerdem, daß sie von gewichtigen Zeugen vertreten ist, die beiden andern sich als Interpretamente derselben erklären. Es ist aber Χριστον ein richtiges Interpretament, vgl. V. 22, und die Beziehung auf Christus paßt auch für den Vergleichungssatz (vgl. z. V. 4), wenn man τον κυριον zu επειρασαν wiederholt; es kann jedoch dieses Verb. absolut gefaßt werden, so daß das Object unbestimmt bleibt oder aus der alttestamentl. Geschichte als bekannt vorausgesetzt wird. Im A. T. ist es immer Gott, der versucht wird, und diese Versündigung haben sich die Israeliten während ihres Aufenthaltes in der Wüste oftmals zu Schulden kommen lassen, wie ihnen bereits 4 Mos. 14, 22 der Vorwurf gemacht wird: και επειρασαν με τουτο δεκατον; aber hier hat der Apostel der miterwähnten Strafe zufolge den besondern Fall 4 Mos. 21, 4 ff. im Auge, wo die Israeliten in Klagen über ihre Lage ausbrechen, und so durch Unzufriedenheit Gottes Langmuth und Strafmacht freventlich auf die Probe stellen. Sollte nun dieser Fall zu der Versuchung des Herrn, wovor die Korinther gewarnt werden, eine genaue Parallele bilden, so müßte auch diese in eine analoge Unzufriedenheit gesetzt werden; es ist jedoch dem Zusammenhange mit den vorausgehenden Warnungen nicht angemessen, wenn darunter die Unzufriedenheit der Korinther mit ihrer bedrängten Lage als Christen vor der Parusie verstanden wird, [3]) und es läßt sich auch keine andere passende Beziehung dafür ermitteln. Es wird daher hier besser eine allgemeinere Anwendung angenommen, bei welcher die Versuchung nach ihrem formellen Begriffe, und nicht auch zugleich nach ihrem Inhalte oder Gegenstande, den Vergleichungspunct ausmacht. Gott wird auch versucht, d. i. seine Langmuth und Straf-

---

[1]) BC minuscc. Syr. p. in m. Copt. ms. Arm. Aeth. *Epiphan.* (welcher Haeres. 42. sagt: ὁ δε Μαρκιων αντι του „κυριον" „Χριστον" εποιησε) *Chrysostom. Theodoret.* al.; — befolgt von Lachm., Meyer und Rückert.

[2]) A Slav. ms. *Beda.*

[3]) Meyer.

gewalt auf die Probe gestellt, durch Mißtrauen gegen seine Weisheit und Güte, gegen seine Vorsehung und Hilfe, durch freventliches Vertrauen, durch religiöse Untreue, Verletzung seiner Gebote ꝛc., vgl. 2 Mos. 17, 2. 7. 32, 1 ff. 5 Mos. 6, 16 Ps. 78, 18. 41. 56. 106, 13 f. Apg. 5, 9 a., und nach diesem allgemeinen Gesichtspuncte kann nun das Versuchen des Herrn seitens der Korinther gerade in die Theilnahme an den Götzenmahlzeiten gesetzt werden,[1]) welche Auffassung V. 21 f. eine Stütze findet. Andere beziehen es auf Wundersucht,[2]) oder auf den Mißbrauch der Sprachengabe, was sicherlich unstatthaft ist; eher könnte an das verderbliche Partheiwesen mit Vorschieben menschlicher Autoritäten, oder auch an den unwürdigen Genuß der Eucharistie gedacht werden, wenn nicht V. 21 auf die angenommene Beziehung hingewiesen würde.

V. 10. Von den vielen Fällen, wo sich die Israeliten durch Murren, — als Aeußerung der Unzufriedenheit, Kleinmüthigkeit, oder Widersetzlichkeit versündigten, hebt der Apostel im Vergleichungsgliede wieder einen einzelnen hervor, der mit einem alsbaldigen Strafacte verbunden ist. Es ist nicht der Vorgang 4 Mos. 14, 1 ff. gemeint, wo die Nachrichten der nach Kanaan geschickten Kundschafter das Murren veranlaßten, denn dort wird die Strafe den Unzufriedenen nur erst angekündigt, nicht sogleich vollzogen, wie unsere Stelle in Uebereinstimmung mit V. 9 verstanden werden will, und das Strafgericht soll dort nicht bloß τινες, eine gewisse Anzahl, sondern mit Ausnahme von Josua und Kaleb das ganze Volk treffen, s. oben zu V. 5. Der Ap. hat den Aufstand 4 Mos. 16, 41 ff. im Auge, welcher wegen der harten Bestrafung Korah's und seiner Anhänger entstanden, worauf dann 14700 Personen getödtet wurden. Nach dem alttestamentl. Texte geschieht die Tödtung durch eine Plage, מַגֵּפָה, θραυσις, was der Ap. mit ὑπο του ολοθρευτου näher bestimmt; dieser Verderber ist das Organ der göttlichen Strafe, ein Strafengel, vgl. 2 Mos. 12, 13, wo die LXX das hebr. מַשְׁחִית (Verderber) mit ὁ ολοθρευων erklären, und 2 Sam. 24, 16 f. 1 Chron. 21, 12, wo auch im hebr. Texte ein מַלְאַךְ יְהוָה als persönliches Straforgan eingeführt ist; dazu Weish. 18, 25. Apg. 12, 23. Das Murren richtet sich hier gegen Moses und Aaron, und geht in offene Widersetzlichkeit gegen sie über,

[1]) Estius, Calmet, de Wette, Billroth, Osiander u. A.
[2]) *Chrysostom., Theophylact., Oecum.*

wonach die Verwarnung der Korinther am besten auf die Auflehnung der antipauliniſchen Partheien wider den Ap. bezogen wird. [1]) Inwieferne jene Widerſetzlichkeit Israels gegen ſeine Führer auch eine Erhebung wider Gott iſt, welcher dieſelben eingeſetzt hat, ſo mag die Auflehnung der Korinther analog zugleich als Widerſpenſtigkeit gegen Chriſtus gedacht ſein, von welchem Paulus die apoſtoliſche Sendung erhalten hat, vgl. 2 Kor. 10, 5, ſo daß ſich dieſe Warnung eng an die vorausgehende anſchließt. Andere beziehen ſie wieder auf Klagen über die bedrängte Situation im Chriſtenthum, über Leiden und Verfolgungen, [2]) oder auf die Unzufriedenheit eines Theiles mit dem geringen Maße der empfangenen Geiſtesgaben. [3])

V. 11. In dieſer Schlußerklärung weist nun ταυτα nicht auch noch auf die Gnadenerweiſungen V. 1—4 zurück, ſondern faßt nur die aufgeführten Strafbeiſpiele zuſammen. Das im gemeinen Texte nach ταυτα δε ſtehende παντα, welches in anſehnlichen Zeugen fehlt, [4]) in andern vorangeſtellt iſt, [5]) iſt als Zuſatz zu ſtreichen, und ſtatt der rec. τυποι iſt die wohl beglaubigte LA. τυπικως aufzunehmen, aus welcher jene im Hinblicke auf V. 6 entſtanden. Es liegt in dem hiſtoriſchen Verlaufe der typiſchen Thatſachen ſelbſt ein practiſcher Zweck, vgl. V. 6, allein dieſen Zweck können ſie bei denen, für welche ſie Typen ſind, nur dadurch erreichen, daß ſie aufgezeichnet und ſo ihnen überliefert wurden, weßhalb hier das Geſchehen und die Aufzeichnung (συνεβαινον, εγραφη δε) unterſchieden und der practiſche Zweck insbeſondere an die letztere geknüpft wird; wie aber die Ereigniſſe ſelbſt von Gott als prophetiſche und warnende Typen bewirkt und geordnet ſind, ſo iſt auch die Aufzeichnung, durch welche deren practiſcher Zweck erfüllt werden ſoll, unter göttlicher Leitung zu denken. Προς νουθεσιαν, zur Warnung, Zurechtweiſung, vgl. Eph. 6, 4. Tit. 3, 10, entſpricht dem Zweckſatze V. 6, aber ſo, daß die Beziehung auf die nachher V. 7 ff. genannten beſondern Laſter miteingeſchloſſen iſt. Der Ausdruck τελη των αιωνων bezeichnet wie συντελεια

[1]) de Wette, Oſiander, während Eſtius, Calmet u. A. ſie auf den Ungehorſam gegen die Lehrer und Vorſteher in Korinth beziehen.
[2]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, Meyer.
[3]) *Theodoret.*
[4]) AB minuscc. Sahid. *Marcion* bei Epiphan. *Orig. Hippolyt. Cyr. Hier. Greg. Nyss. Ephraem. Tertull.* al.; — befolgt von Lachm., Tiſchend., Rückert, Meyer.
[5]) Nach ABC minuscc. Syr. p. in m. *Origen. Hippol. Ephr. Basil. Greg.* uterq.; von ebendenſelben mit de Wette und Oſiander recipirt.

των αιων. Hebr. 9, 26, vgl. 1, 2, und *πληρωμα των αιων.* Eph. 1, 10, die messianische Zeit, und zwar diese als die letzte der von Anfang laufenden Weltperioden; der Plur. *τελη* setzt darin noch mehrere Zeitabschnitte, wie denn 2 Tim. 3, 1 im Gegensatze zur Gegenwart auf die *εσχαται ἡμεραι* hingewiesen wird, vgl. 2 Petr. 3, 3, doch verbindet sich damit die Vorstellung von einer noch kurzen Dauer, vgl. z. 1, 8, und hiernach liegt in dem Relativsatze indirect eine Hinweisung auf das nahe bevorstehende Weltgericht mit der Tendenz, der *νουθεσια* Eingang zu verschaffen.[1])

V. 12. Von der in der Geschichte vorliegenden Warnung macht jetzt der Apostel eine folgernde Anwendung. Die bildlichen Ausdrücke *ἱστανειν* und *πιπτειν* werden theils im ethischen Sinne verstanden, von der Festigkeit im Glauben und sittlichen Leben, und vom religiösen und sittlichen Falle, vgl. Röm. 14, 4,[2]) — theils von dem festen Gnadenstande oder der Sicherheit des künftigen Heils, und von dem Verluste der Gnade oder des ewigen Lebens, vgl. Röm. 5, 2. 1 Petr. 6, 12.[3]) Da sich aber die gegenwärtige Warnung an das vorausgehende *προς νουθεσιαν* anschließt und sodann die Rede V. 13 mit ethischer Beziehung fortläuft, ferner auch der absolute Gebrauch der Worte für die ethische Auffassung sich am besten eignet, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß diese die richtige ist. Allein die ethische Warnung, womit der Ap. zur Vorsicht, Wachsamkeit und sorgfältigen Vermeidung der Gefahren für Glauben und Tugend auffordert, weist mittelbar auch auf den möglichen Verlust der Gnade und des ewigen Heils, inwieferne derselbe durch Glaubensuntreue und Sünde herbeigeführt wird, und sie involvirt also auch eine Warnung vor diesem Verluste.

V. 13 f. Unter Hinweisung auf die erträgliche Beschaffenheit der bisher über die Leser gekommenen Prüfungen spricht der Apostel zu ihrer Beruhigung und Ermunterung die auf die Treue Gottes sich stützende Zuversicht aus, daß auch die ihnen noch bevorstehenden Versuchungen ihre Kräfte nicht übersteigen würden, und daß sie darin jeweils auf den Beistand Gottes vertrauen dürften. Damit

---

[1]) *Theodoret. καλως και του αιωνος το τελος προστεθεικεν, επειγων αυτους και διεγειρων προς εργασιαν της αρετης.* Aehnlich *Chrysostom.*

[2]) *Chrysostom., Ambrosiast., Augustin.* (de dono perseverant. c. 8), Estius, Calmet, de Wette u. A.

[3]) Meyer, Osiander.

macht er zugleich den Uebergang zu der folgenden Ermahnung: um so weniger durch Berührung mit dem Götzendienste selbst eine Gefahr für sich herbeizuführen. Der Ausdruck πειρασμος, Prüfung und Versuchung, ist hier mit Beziehung auf alles dasjenige gebraucht, was für den Glauben und die Sittlichkeit eine Probe abgeben oder dafür gefährlich werden kann, er geht sowohl auf Leiden und Verfolgungen, als auch auf Lebenslagen, persönliche Verhältnisse und Einflüsse, die zum Bösen anlocken, zur Untreue gegen Gott und Christus reizen, — und das Prädic. ανθρωπινος bezeichnet die Angemessenheit für menschliche Kräfte, [1]) nicht den menschlichen Ursprung. Zu πιστος ὁ θεος, vgl. 1, 9. Während das Verb. ειληφεν im ersten Satze die in Rede stehenden πειρασμοι als solche charakterisirt, die von außen herzukommen, nicht von den Personen selbst veranlaßt sind, so wird nun im Folgenden dieses Herzukommen unter die Leitung Gottes gestellt: ὃς ουκ εασει λ. und αλλα ποιησει συν τῳ πειρασμ., d. i. ὡς τον πειρασμον. Inwieferne an verschiedenartige πειρασμοι gedacht ist, so vereinigen sich in ποιησει, auf πειρασμος bezogen, die Begriffe von Bewirken und Zulassen, welcher letztere in dem negativen Redegliede ausgedrückt ist; einen Theil der Prüfungen bewirkt Gott positiv, während er es bezüglich anderer geschehen läßt, daß sie die Menschen treffen. Εκβασις ist nicht der Ausgang, das Ende, wie Hebr. 13, 7, sondern das Herauskommen (evasio), welches theils dadurch bewirkt wird, daß Gott die Versuchung bald wieder abwendet, theils durch kräftige Gnadenunterstützung, welche zur Ueberwindung einer auch länger andauernden Gefahr befähigt. [1]) Im Zweckſatze του δυνασθ. ist das Pron. ὑμας nach überwiegenden Zeugen [3]) zu streichen, aber in Gedanken zu ergänzen. — V. 14 erhellt die Beziehung der Ermahnung auf die Theilnahme an den Opfermahlzeiten aus dem Nachstehenden. Die in dieser Berührung mit dem Götzendienste liegenden Gefahr ist eine selbstgeschaffene, und darauf kann sich das Vertrauen auf den göttlichen Beistand nicht ausdehnen, vgl. V. 9.

V. 15 ff. Zur Begründung der vorausgehenden Warnung führt

---

[1]) *Chrysostom.* ανθρωπ., τουτ' εστι μικρος, βραχυς, συμμετριος. So *Theodoret.*

[2]) *Chrysostom.* την ὑπομονην διδωσι και την ταχειαν απαλλαγην επαγει.

[3]) ABCDEFGI minuscc. Verss. Patrr. graec. et lat.

nun der Apostel aus: daß die Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten eine Gemeinschaft mit den Dämonen bewirke, und deßhalb unvereinbar sei mit dem die Gemeinschaft mit Christus vermittelnden hl. Abendmahle, das er wie auch die jüdischen Opfermahle als Analoga jener heidnischen Mahlzeiten vorhält, um daran zu zeigen, daß die Theilnahme an denselben nicht wirkungslos sein könne, und sofort jene Belehrung bezüglich der bösen Geister daran zu knüpfen. In gewinnender Ansprache unterwirft er seine Argumentation dem eigenen Urtheile der Leser, von deren Einsicht er vertrauensvoll Zustimmung erwartet. Die Part. ὡς bezieht sich nicht auf das, was er vortragen will, so daß damit dessen Angemessenheit für Einsichtsvolle bezeichnet würde, sondern sie drückt die Voraussetzung der Einsicht bei den Lesern aus. Das Prädic. φρονιμ. faßt aber hier die Begriffe aufgeklärt und verständig zusammen; der Ap. setzt sowohl die Kenntniß von dem voraus, womit er argumentirt, wie aus den Fragensätzen V. 16 u. 18 erhellt, als auch das Vermögen, über den betreffenden Gegenstand ein richtiges Urtheil zu fällen, oder darin seinem Räsonnement zu folgen und dessen Richtigkeit anzuerkennen.

V. 16. Erstes Analogon: das christliche Abendmahl. Το ποτηριον ist dem τον αρτον entsprechend attrahirter Accusativ; der Kelch ist metonymisch statt seines Inhaltes genannt, vgl. ποτ πινειν V. 21. Die Bezeichnung des Abendmahlkelches als ποτ. της ευλογιας, wofür einige wenige Zeugen ευχαριστιας lesen, [1]) ist Nachbildung des hebr. כּוֹס הַבְּרָכָה, wie der dritte Becher bei dem Paschamahle hieß, [2]) und wird durch den folgenden Relativsatz erklärt; diese Epexegese gestattet von dem Genit. της ευλογιας nicht eine active Auffassung: der segenspendende Kelch, [3]) sondern nur die passive = ευλογημενον s. ευλογουμενον. Das auf ποτηριον gehende Relativ ὁ ist unzweifelhaft Objectsaccus., vgl. Luc. 9, 16, und kann nicht im Sinne von καθ' ὁ genommen werden. Hiernach hat ευλογειν hier nicht die Bedeutung von preisen oder danken, [4]) welche zwei verwandte Begriffe

[1]) FG minuscc.
[2]) Pesach fol. 117. b.
[3]) *Anselm*, Flatt, Olshausen, Kling.
[4]) *Chrysostom.* ποτηριον δε ευλογιας εκαλεσεν, επειδη αυτο μεια χειρας εχοντες, ουτως αυτον [Χριστον] ανυμνουμεν, θαυμαζοντες, εκπληττομενοι της αφατου δωρεας, ευλογουντες, ὁτι και αυτο τουτο εξεχεν, ινα μη μεινωμεν εν τη πλανη λ. So *Theophylact.*

dieſes Verb. und das ſynonym gebrauchte *ευχαριστειν* in den Abendmahlberichten Marc. 14, 22 (*ευλογησας*) — Matth. 26, 26. Luc. 22, 19. 1 Kor. 11, 24 (*ευχαριστησας*) in ſich vereinigen, vgl. auch Joh. 6, 11 mit den ſynoptt. Parall. und 1 Kor. 14, 16 f.; in Beziehung auf das ſachliche Object heißt es ſegnen oder weihen, vgl. Luc. 9, 16, wie ſpäter bei den kirchlichen Schriftſtellern auch *ευχαριστειν* in Anwendung gekommen iſt. Aber dieſes Weihgebet iſt in Verbindung zu denken mit Lobpreiſung und Dankſagung zu Gott, womit Chriſtus die Einſetzung des hl. Abendmahles begonnen, was durch Apg. 27, 35 und altkirchliche Zeugniſſe beſtätigt wird. [1]) Ferner iſt in *ευλογουμεν* die eigentliche Conſecration, welche durch das Ausſprechen der Einſetzungsworte Chriſti geſchieht, als ein zuſammenhängender Act mitbegriffen. [2]) *Κοινωνια* heißt Theilnahme, Gemeinſchaft und Mittheilung, vgl. 1, 9 und für die dritte Bedeutung Röm. 15, 25, vgl. 12, 13; Hebr. 13, 16. Der letztere Begriff würde an und für ſich auf die Abendmahlselemente eine ganz paſſende Anwendung finden, allein durch V. 20 wird die Auffaſſung im Sinne von Gemeinſchaft nothwendig gefordert. Nach dem argumentativen Zuſammenhange und Zwecke dieſes Vs. kann nun aber nicht an eine ſymboliſch dargeſtellte, ſondern nur an eine wirkliche Gemeinſchaft oder Verbindung gedacht werden, und *εστι* muß ſonach in beiden Gliedern den Realgrund ausdrücken: der Kelch, der Wein, oder das Trinken des Weines bewirkt, hat zur Folge, Gemeinſchaft mit dem Blute Chriſti ꝛc. Dieſe Gemeinſchaft entſteht aber dadurch, daß das, was genoſſen wird, das Blut und der Leib Chriſti iſt, daß die Chriſten in dieſem

---

[1]) *Justin.* Apol. I. c. 65. *Επειτα* (nach gemeinſamen Gebeten) *προσφέρεται τῳ προεστωτι των αδελφων αρτος και ποτηριον ὑδατος και κραματος, και οὑτος λαβων, αινον και δοξαν τῳ πατρι των ὁλων, δια του ονοματος του υἱου και του πνευματος του ἁγιου, αναπεμπει και ευχαριστιαν ὑπερ του κατηξιωσθαι τουτων παρ' αυτου επι πολυ ποιειται· οὑ συντελησαντος τας ευχας και την ευχαριστιαν, πας ὁ παρων λαος επευφημει, λεγων, αμην. — ευχαρισιησαντος δε του προεστωτος και επευφημησαντος παντος του λαου οἱ καλουμενοι παρ' ἡμιν διακονοι διδοασιν ἑκασῳ των παροντων μεταλαβειν απο του ευχαριστενθος αρτου και οινου και ὑδατος, και τοις ου παρουσιν αποφερουσι· και ἡ τροφη αὑτη καλειται παρ' ἡμιν ευχαριστια* ꝛc. Dazu die älteſten Liturgien, deren Grundzüge in das apoſtol. Zeitalter hinaufreichen.

[2]) Die Einſetzungsworte ſind ohne Zweifel in dem angef. Berichte des Juſtin in dem *ευχαριστειν* inbegriffen; die nachmaligen Liturgien halten das Weihgebet und die Conſecration auseinander, ſ. bei Rheinwald Kirchl. Archäol. S. 472 ff.

Genuſſe den Leib und das Blut Chriſti in ſich aufnehmen, — und ſie involvirt zugleich eine Gemeinſchaft mit dem Geiſte Chriſti, deſſen Träger die leiblichen Beſtandtheile ſind, [1]) iſt alſo Gemeinſchaft mit der ganzen Perſon des Herrn. Im zweiten Gliede iſt zu κλωμεν aus dem erſten ευλογουντες zu ergänzen; der Ausdruck κλαν αρτον und κλασις του αρτου kam auch als Bezeichnung der ganzen Handlung in Uebung, vgl. Apg. 2, 42. 46, 20, 7, 11.

V. 17. Weitere Entwickelung der durch das hl. Abendmahl vermittelten Gemeinſchaft: das Eine Brod, welches alle Genießenden mit Chriſtus verbindet, ſetzt ſie auch unter einander in eine innige; reale Gemeinſchaft, macht die Vielen zu Einem Leibe. Ein begründender Zuſammenhang dieſes Vs. mit dem Vorhergehenden kann befriedigend nicht hergeſtellt werden, wenn man nicht dort ſchon mit κοινωνια zugleich die Idee der Gemeinſchaft der Genießenden unter einander verbindet, was aber nicht ſtatthaft iſt. Die Partik. ὁτι bildet mit εἰς αρτος einen kurzen Vorderſatz, [2]) woran ſich ἓν σωμα λ. als Nachſatz anſchließt, vgl. Gal. 4, 6, und das letzte Versglied οἱ γαρ παντ. iſt logiſch eine erklärende Wiederholung des voranſtehenden Cauſalſatzes: Weil Ein Brod iſt, ſo ſind wir, die Vielen, Ein Leib; denn wir Alle eſſen von dem Einen Brode. Mit εἰς αρτος scil. εστι iſt nicht der Gedanke ausgedrückt: daß das von Allen genoſſene Brod von Einem Stücke genommen, oder daß darin eine Vielheit von Beſtandtheilen zu Einer Maſſe verbunden ſei; [3]) es iſt die myſtiſche Einheit gedacht, die in der höhern Natur des Brodes beſteht, welches für alle Genießenden gleichmäßig der Leib Chriſti iſt, und in dieſer Eigenſchaft auch das Medium für die Vereinigung mit dem Geiſte des Herrn.

V. 18. Das andere Analogon: die Theilnahme an den

---

[1]) *Chrysostom.* ὁ γαρ λεγει, τουτο εστιν· ὁτι τουτο το εν ποτηριῳ ον εκεινο εστι το απο της πλευρας ῥευσαν, και εκεινου μετεχομεν. — — Δια τι μη ειπε, μετοχη; ὁτι πλεον τι δηλωσαι ηβουληθη και πολλην ενδειξασθαι την συναφειαν· ου γαρ τῳ μετεχειν μονον και μεταλαμβανειν, αλλα και τῳ ἑνουσθαι κοινωνουμεν· καθαπερ γαρ το σωμα εκεινο ἡνωται τῳ Χριστῳ, οὑτω και ἡμεις αυτῳ δια του αρτου τουτου ἑνουμεθα.

[2]) Flatt, Rückert, Olshauſen u. A.

[3]) *Chrysostom.* καθαπερ γαρ ὁ αρτος εκ πολλων συγκειμενος κοκκων ἡνωται, ὡς μηδαμου φαινεσθαι τους κοκκους, αλλ' ειναι μεν αυτους, αδηλον δε αυτων ειναι την διαφοραν τῃ συναφειᾳ, οὑτω και αλληλοις και τῳ Χριστῳ συναπτομεθα.

jüdischen Opfermahlzeiten. Die Bezeichnung der Juden als *Ισραηλ κατα σαρκα*, Isr. nach dem Fleische, d. i. nach leiblicher Abstammung und nach dem Merkmale der fleischlichen Beschneidung, vgl. Röm. 9, 6. 8. 2, 29, stellt sie den Christen als dem *Ισραηλ κατα πνευμα* oder *του θεου*, vgl. Gal. 6, 16, entgegen. Opfermahlzeiten, wovon *θυσιας εσθιειν* zu verstehen ist, fanden im jüdischen Cult bei den Dankopfern, זִבְחֵי שְׁלָמִים (wozu auch das Paschaopfer gehört), statt, bei denen von den Opferthieren nur einige Stücke (das Fett, die Eingeweide ꝛc.) auf den Altar kamen, und das übrige Fleisch von den Opfernden und ihren Angehörigen noch am Tage des Opfers verzehrt wurde, vgl. 3 Mos. 3, 1 ff. 7, 11 ff. 28 ff. Jene gegensätzliche Bezeichnung der Juden läßt erkennen, daß der Apostel auch diese Opfermahlzeiten als Vorbilder des christl. Abendmahles betrachtet, wovon jedoch hier keine Anwendung gemacht wird. Die Gemeinschaft, in welcher die Essenden mit dem Opferaltar stehen, muß dadurch vermittelt gedacht werden, daß sie Fleisch von demselben Thiere genießen, von welchem Theile auf den Altar kommen. Unklar ist nun aber die Vorstellung von der Gemeinschaft selbst, für welche man die Beziehung auf den Opferaltar nicht ohne weiteres in die auf Gott umwandeln darf, und noch weniger in die Beziehung auf die Genießenden unter einander. [1]) Wahrscheinlich ist der Altar als der Träger der göttlichen Gnade gedacht, welche durch die Opferdarbringung erworben wird, als das Medium, durch welches die Gnade den Genießenden zu Theil wird, wie auch der Deckel der Bundeslade bei dem hochpriesterlichen Opfer am Versöhnungstage, vgl. 3 Mos. 16, 11 ff., als Medium der Gnadenerweisung betrachtet wurde.

V. 19 f. Durch die Vergleichung des hl. Abendmahles und der jüdischen Opfermahlzeiten mit den Opfermahlen der Heiden wird auch der Theilnahme an den letztern eine Wirkung zuzuschreiben, was auf die Folgerung führen könnte, als ob jetzt der Apostel im Widerstreite mit 8, 4 ff. die Götzen als wirklich existirende Wesen und das Opferfleisch als etwas wirklichen Göttern Geweihtes betrachte. Diese Consequenz weist er ab und knüpft daran eine positive Erklärung, welche die voranstehenden Vergleichungen rechtfertigt und die Warnung vor der Theilnahme an den Götzenmahlzeiten motivirt.

---

[1]) Grotius, Mosheim, Billroth, welche darin den Gedanken finden: daß die Genießenden das thatsächliche Zeugniß ablegen, daß sie sich unter einander als Brüder und Glaubensgenossen betrachten.

Aus der dialectiſchen Frage τι ουν φημι; iſt für die folgenden Frageſätze ein Verbindungsglied in Gedanken zu ergänzen: Was behaupte ich nun (mit dem Geſagten oder dem Geſ. zufolge)? Will ich damit etwa ſagen, daß ꝛc. Nach bedeutenden Autoritäten iſt zu leſen: ὁτι ειδωλοθυτον τι εστι, η ὁτι ειδωλον λ.; [1]) die umgekehrte Stellung des gemeinen Textes iſt dadurch veranlaßt, daß das Erſte durch das Zweite bedingt iſt. Wenn das eine oder das andere Frageglied zuweilen übergangen iſt, ſo beruht dies auf einem bloßen Verſehen. Τι ειναι iſt hier von dem zu verſtehen, was das ειδωλοθυτον und ειδωλον nach der Vorſtellung der Heiden iſt, nicht in dem allgemeinen Sinne: etwas Großes, Bedeutendes ſein; ganz verfehlt iſt es, wenn nach der Accentuation τι ἐστιν, [2]) das τι zum Subjecte gezogen (irgend ein Götzenopfer, irgend ein Götze), und ειναι im Sinne von exiſtiren gefaßt wird, was zwar für das zweite Glied ganz paſſend wäre und es mit 8, 4 in nähere Uebereinſtimmung ſetzen würde, aber für das erſte ſich gar nicht eignet.

Jene Doppelfrage ſchließt die Verneinung ein, und darauf bezieht ſich das antithetiſche αλλα V. 20, womit raſch zur poſitiven Erklärung übergegangen wird. Die gewöhnliche LA. ἁ θυει τα εθνη — θυει iſt eine exegetiſch-grammatiſche Umänderung der urſprünglichen: ἁ θυουσι, — θυουσι, [3]) wo das Subject unbeſtimmt gelaſſen iſt, aber ſich von ſelbſt verſteht; man ergänzte τα εθνη, was ſodann die Vertauſchung des Plur. mit dem Sing. im Verb. nach ſich zog. Die Worte des Ap. enthalten eine Reminiscenz an 5 Moſ. 32, 17 LXX: εθυσαν δαιμονιοις (im Hebr. לַשֵּׁדִים) και ου θεῳ, vgl. Bar. 4, 7. Pſ. 106, 37 u. Pſ. 96, 5: παντες οἱ θεοι των εθνων δαιμονια (im Hebr. אֱלִילִים). Unſtreitig bedeutet δαιμονια ſchon in den angef. altteſt. Stt. der LXX nichts anderes als böſe Geiſter, und ſo dem herrſchenden Sprachgebrauche des N. T. gemäß auch an unſerer Stelle, nicht nach

[1]) So BC* minuscc. Copt. Sahid. Aeth. Vulg. *Augustin. Pelag. Beda*: — befolgt von Lachm., Tiſchend., Rückert, Meyer und Oſiander. — DEFG lt. ſtellen ebenfalls die Frage ὁτι ειδωλοθυτ. voran mit der Umſtellung der letzten Worte εστι τι, und dann leſen ſie ſtatt der andern Frage: ουχ ὁτι ειδωλον (ειδωλοθυτον FG) εστι τι.

[2]) Lachm., Tiſchend.

[3]) Es fehlt τα εθνη in BDEFGgr. al. und θυουσι leſen beide Male ABCDEFG minuscc.: — letzteres aufgenommen von Lachm., Tiſchend., Rückert, Meyer, de Wette.

griechischer Anwendung Gottheiten, falsche Götter,[1]) wie das Wort im N. T. nur Apg. 17, 18 im Munde von Athenien-sern vorkommt; Offb. 9, 20 sind gleichfalls böse Geister zu ver-stehen. Die Auffassung von falschen Göttern wird durch den Context entschieden abgewiesen, denn wenn der Ap. seine Leser vor der Ge-meinschaft mit den δαιμον. verwahren will, so kann er doch nicht eine Gemeinschaft mit eingebildeten Wesen, also eine bloß eingebil-dete Verbindung, sondern nur eine solche mit wirklich existirenden meinen. Während also der Ap. die Realität der heidnischen Götter nach dem Begriffe der Heiden negirt, so finden wir hier in Ueber-einstimmung mit jenen Stt. der LXX und Offb. 9, 20 die An-schauung ausgedrückt, daß im Götzendienste das Reich des Satans walte, und daß also der Cult, den die Heiden vermeintlichen Gott-heiten darbringen, thatsächlich, nach seiner objectiven Bedeutung, Teufelsdienst sei. Deßhalb entsteht durch den Götzendienst eine Ge-meinschaft mit den bösen Geistern, die Opfer und die dazu gehörigen Opfermahlzeiten zu Ehren der Götter setzen die Darbrin-genden und Theilnehmenden mit den Dämonen in geistige Verbindung, und es fallen so dieselben dem Einflusse der letztern auf das religiös-sittliche Leben anheim. Dieser dämonische Charakter des Götzen-wesens und der Einfluß der Dämonen auf die Götzendiener ist im kirchlichen Alterthum überall anerkannt, und es wird selbst auch die Entstehung und Fortbildung der Idololatrie auf sie zurückgeführt.[2])

V. 21 f. Der Ap. hebt nun nachdrucksam hervor, wie dem Gesagten zufolge der Genuß des hl. Abendmahles und die Theil-nahme an den Götzenmahlzeiten unvereinbar sei, und warnt die Leser vor der Vermessenheit, durch letztere Christus zur Strafnahme her-auszufordern, vgl. 2 Kor. 6, 14 ff. Ου δυνασθε ist wieder nicht von der sittlichen Unmöglichkeit im Sinne von non licet, sondern von der objectiven Unstatthaftigkeit zu verstehen, vgl. 3, 11; aber aus dieser folgt die erstere und sie ist dadurch begrün-det. Dem metonymischen ποτηριον, vgl. V. 16, ist das zwei-malige τραπεζα, von dem Abendmahlstische und dem Ti-sche der Opfermahle, analog, denn der Tisch ist statt der auf demselben befindlichen Speise genannt, vgl. Apg. 16, 34. Röm. 11, 9.

---

[1]) Mosheim, Rosenmüller, Heydenreich, Flatt, Pott

[2]) Die betreffenden Stellen sind gesammelt bei Ufteri Entwickelung des paul. Lehrbegriffs, Anhang. Vgl. dazu Dieringer System der göttl. Tha-ten des Christenthums. Mainz 1841. Thl. I. S. 272 ff.

Die Genitive κυριου, δαιμονιων, sind nicht zu erklären: dem Herrn, den Dämonen geweiht, wobei bezüglich des ποτηριον δαιμον. an die heidnischen Libationen gedacht wird, [1]) — sondern nach V. 16 f. u. 20: mit Christus, mit den Dämonen in Gemeinschaft setzend. — V. 22 geht die Rede mit der prim. plur. in die mildernde Figur der κοινωσις über. Bei der ersten Frage scheint dem Ap. die alttestamentl. Stelle 5 Mos. 32, 31 vorzuschweben: αυτοι παρεζηλωσαν με. επ' ου θεῳ, — aber τον κυριον geht doch nicht deßhalb auf Gott, sondern nach V. 21 auf Christus. Παραζηλουν heißt wie das entsprechende hebr. הַקְנִיא, zur Eifersucht und zum Zorn reizen; hier ist es im letztern Sinne zu nehmen, = παροργιζειν, παροξυνειν. In der zweiten Frage hält er den Lesern das Thörichte und Gefährliche einer solchen παραζηλωσις vor, indem er auf ihr Unvermögen hinweist, den Zorn des Herrn sich unschädlich zu machen, — vor seiner Strafe sich sicher zu stellen.

Schließlich gibt der Apostel V. 23 ff. den freigesinnten Gemeindegliedern noch genauere Vorschriften in Ansehung des Privatgenusses des Götzenopferfleisches. Wenn das Opferfleisch außer Beziehung zum heidnischen Cult gesetzt ist, so sieht der Ap. damit auch dessen Conner mit den Dämonen aufgehoben, und es gilt ihm jetzt überhaupt als eine Speise, die in die Classe der gewöhnlichen Nahrungsmittel gehört. Während es aber so unter die Gegenstände fällt, auf welche sich die christliche Freiheit erstreckt, so gebietet doch die schon eingeschärfte Rücksicht auf die schwachen Brüder auch dabei ein vorsichtiges Verhalten, und in bestimmten Fällen selbst wieder die Unterlassung des Genusses.

V. 23. 24 bilden den Uebergang und die Einleitung zu den nachfolgenden speciellen Vorschriften. Zu V. 23 vgl. 6, 12, woher vor dem zweimaligen εξεστι das bei einer überwiegenden Zeugenschaft [2]) fehlende μοι des gemeinen Textes eingeschoben ist. Der Apostel wiederholt den Grundsatz der christlichen Freiheit in Ansehung der Adiaphora, dessen Anwendung aber auch sogleich wieder beschränkt wird. Unter παντα ist das von der Idololatrie abgesonderte Opfer-

[1]) Grotius, de Wette, Osiander u. A.
[2]) ABC*DEFG Copt. Sahid. Aeth. It. Vulg. ms. Patrr.; — von der neueren Kritik allgemein befolgt.

fleisch oder der Genuß desselben mitbegriffen, und die generellen Sätze sind hier eben mit dieser besondern Beziehung ausgesprochen. Daß συμφερει nicht von einer Zuträglichkeit für die eigene Person, sondern für Andere zu verstehen ist, erhellt aus V. 24 und 33 auf's Klarste, und es kann nach der Tendenz des ganzen Abschnittes kein anderer Vortheil als der im andern antithetischen Redegliede mit οικοδομει bezeichnete gemeint sein. Hiernach haben wir hier in den zwei beschränkenden Sätzen nicht wie 6, 12 auch wieder zwei verschiedenartige Beschränkungen, sondern sie verhalten sich so zu einander, daß der erste durch den zweiten erklärt oder näher bestimmt wird. — V. 24 steht im engen Zusammenhange mit V. 23, und enthält sonach nicht eine allgemeine sittliche Vorschrift, sondern ist auf die Adiaphora zu beziehen; der Ergänzung von μονον und και nach Phil. 2, 4 bedürfen diese Sätze nicht. Mit το εαυτου ζητειν ist ein solches Verhalten gemeint, bei welchem das eigene Interesse das leitende, entscheidende Motiv und das Endziel ist, und zwar handelt es sich nach der Redebeziehung auf sittlich indifferente Dinge um einen Vortheil oder um eine Befriedigung, worauf man gänzlich verzichten kann, ohne eine Selbstpflicht zu verletzen, vgl. 8, 8. Wird nun aber in den an sich sittlich gleichgiltigen Dingen unter bestimmten Umständen gleichwohl auf Andere ein für ihr höheres Leben und Seelenheil nachtheiliger oder förderlicher Einfluß geübt, so stellt sich jenes Verhalten als verwerflich dar und die Forderung entgegen, darin den eigenen Vortheil dem höhern Interesse Anderer völlig unterzuordnen, dieses überall zur Richtschnur und zum Ziele zu machen, was mit το ετερου ζητειν ausgedrückt ist, vgl. Röm. 15, 2.

V. 25. 26. Zu den besondern Verhaltungsmaßregeln übergehend, gestattet der Apostel für's Erste den Genuß von allem auf dem Markte zum Verkauf ausgesetzten Fleische. Diese Concession schließt das Opferfleisch ein, das nach der oben erwähnten Sitte häufig dahin gekommen ist. Genauer bestimmt wird das Verhalten durch den Participialsatz μηδεν ανακρινοντες, womit das Nachfragen, Untersuchen gemeint ist, ob irgend ein Fleischstück etwa Opferfleisch sei. Der Zusatz δια την συνειδησιν wird meistens von dem eigenen Gewissen verstanden, wobei aber, da die Rede an die Freisinnigen gerichtet ist, Schwierigkeiten entstehen, wie man auch diese Worte verbinden und darnach sie

deuten mag. Die Freigesinnten bedurften keine Weisung: sich nicht durch das Gewissen zu jener Untersuchung verbunden zu halten und dazu bestimmen zu lassen, wie sich der Sinn ergäbe, wenn δια την συνειδ. eng mit dem Verb. ανακρ. verbunden wird, [1]) — oder nach der Verbindung mit dem ganzen Participialsatze: die Nachfrage zur Vermeidung einer Gewissensbeunruhigung zu unterlassen. [2]) Wenn nach der letztern Construction oder mit der Beziehung auf εσθιετε μηδ. ανακρ. das δια την συνειδ. als Grundangabe genommen wird, warum sie ohne Untersuchung essen könnten, weil nämlich ihr erleuchtetes Gewissen das Opferfleisch als erlaubt erkläre, [3]) so widerstreitet dieser Auffassung die Anwendung der gleichen Formel V. 28 f., wo συνειδησις nicht das erlaubende Gewissen ist. Aus der dort beigegebenen Erklärung erhellt aber auch, daß nicht von dem eigenen, sondern fremden, und zwar von einem noch schwachen Gewissen Anderer die Rede ist, worauf zugleich der Rückblick auf 8, 7. 10 führt. So können die Worte nur mit dem ganzen Participialsatze verbunden und als Grund aufgefaßt werden, warum die Nachfrage unterbleiben soll. [4]) Eine derartige Frage konnte von Freisinnigen beim Einkaufe des Fleisches oder beim häuslichen Mahle absichtlos gestellt werden, aber hinwiederum auch mit der lieblosen Tendenz, Andere in einen Gewissenskampf zu versetzen und ihnen durch Verleitung zu einem ihrer Denkungsart widerstreitenden Genusse Gewissensbisse zu verursachen, oder auch, um durch den sofortigen freien Genuß der als Opferfleisch declarirten Speise Andern gegenüber und zu ihrem Mißfallen die eigene Eitelkeit zu befriedigen. — V. 26. Zur Begründung der allgemeinen Concession oder des Rechtes, alles auf dem Fleischmarkte Verkaufte zu essen, führt der Ap. Worte aus Ps. 24, 1, LXX an, aber so, daß er sie zu den seinigen macht. Το πληρωμα αυτης [της γης], מְלוֹאָהּ, ist das die Erde Erfüllende, der ganze Inbegriff ihrer Geschöpfe. Gott gehört Alles an als dem Schöpfer (vgl. Ps. 95, 5 αυτου εστιν ἡ θαλασσα και αυτος εποιησεν αυτην), und eben diese Vorstellung will der Ap. hervorheben, daß Alles von Gott geschaffen sei; daran knüpft sich stillschweigend der Gedanke, daß deßhalb an sich nichts unheilig sein könne,

[1]) Cornel. a Lap., Billroth u. A.
[2]) *Chrysostom., Theophylact., Ambrosiast.*, Rosenmüller u. A.
[3]) Estius.
[4]) So Flatt, Pott, Heydenreich, de Wette, Rückert, Osiander.

vgl. 1 Tim. 4, 4. Tit. 1, 15. Röm. 14, 14 und den Ausspruch Christi Matth. 5, 11.

V. 27 f. Sofort gibt der Apostel den freigesinnten Lesern Verhaltungsmaßregeln bezüglich der Anwohnung bei heidnischen Privatmahlzeiten, wo nach obiger Darstellung ebenfalls Opferfleisch vorkommen konnte. Daß hier nicht von Opfermahlen die Rede ist, erhellt aus der Concession der Theilnahme und des freien Genusses der aufgesetzten Speisen, verglichen mit V. 15—22. Indem die Annahme einer Einladung mit den Worten: *ει θελετε πορευεσθαι*, dem eigenen Ermessen anheimgestellt ist, so wird sie eben dadurch gestattet, aber es liegt in dieser Ausdrucksform zugleich angedeutet, daß der Ap. doch dafür nicht günstig gestimmt ist und es gerne sehen würde, wenn sich die Christen entschließen wollten, auch von diesen Mahlzeiten sich ferne zu halten. — V. 28 setzt nun der Ap. den Fall, daß Jemand von den Tischgenossen ein aufgetragenes Fleischstück als Opferfleisch bezeichne, und jetzt soll von Seite des Freigesinnten der Genuß davon unterbleiben. Statt der rec. *ειδωλοθυτον* ist hier die gut bezeugte LA. *ἱεροθυτον* [1]) aufzunehmen; jene ist eine Conformation nach 8, 1 ff. Ob man den Einredenden für einen christlichen Mitgast oder für einen Heiden zu halten habe, hängt davon ab, wie sich die zwei Redeglieder *δι' εκεινον τον μηνυσαντα* und *την συνειδησιν* zu einander verhalten, ob das letztere eine nähere Erklärung des ersten ei (und zwar wegen des Gewissens dessen, der es angezeigt hat), — oder von dem Gewissen eines dritten verstanden werden soll. Im erstern Falle ist der Einredende ein noch unaufgeklärter Christ, denn es ist ja ein Gewissen gemeint, das den Genuß des Opferfleisches selbst für unstatthaft hält, andernfalls aber ist er ein heidnischer Tischgenosse, denn da nach der sondernden Deutung *δια την συνειδησιν* ein coordinirter, zweiter Grund des Prohibitivs wird, so kann der *μηνυσας* weder ein befangener Christ sein, noch auch ein freisinniger Christ, denn wegen eines solchen konnte die Vermeidung des Genusses nicht gefordert werden. Gewiß werden aber jene beiden Redeglieder richtig auseinander gehalten, denn hätte der Ap. bei dem zweiten die *συνειδησ. του μηνυσαντος* im Sinne, so würde er die Erklärung V. 29 nicht beigefügt haben. Wir haben

[1]) ABH Sahid. *Euseb.* Germ. Clarom. Harl.* Demid. Vulg. ms. *Augustin. Cassiod.*; — aufgenommen von Lachm., Rückert, Tischend., Meyer, de Wette.

uns also unter dem Einredenden einen Heiden zu denken, [1]) der die betreffende Anzeige macht, um die anwesenden Christen in Verlegenheit zu setzen oder sie auf die Probe zu stellen. Da einer solchen Tendenz die Ansicht zum Grunde liegt, als ob den Christen der Genuß des Opferfleisches überhaupt für unerlaubt gelte, so könnte der Heide, wenn ein freisinniger Christ ungeachtet der gemachten Anzeige ohne Anstand zum Genusse schreiten würde, die für das Christenthum nachtheilige Meinung schöpfen, als ob seine Bekenner des sittlichen Charakters ermangeln, indem sie sich nicht scheueten, ihrer Ueberzeugung zuwider zu handeln. Es kann also die Rücksicht auf einen solchen Heiden neben der andern auf einen schwachen christlichen Tischgenossen ein Prohibitiv des Genusses motiviren. Die am Ende V. 28 im gemeinen Texte wiederkehrenden Psalmworte V. 26 sind ein unpassendes Glossem. [2])

V. 29. 30. Die auf die Erklärung über das Gewissen folgenden Fragesätze werden theils auf diese Erklärung bezogen und sollen so den Grund enthalten, warum Paulus nicht das eigene Gewissen meine oder meinen könne, [3]) — theils werden sie als Begründung des V. 28 vorhergehenden Verbotes genommen. [4]) Nach der erstern Auffassung würde mit ἱνατι und τι die Nichtberechtigung oder Ungereimtheit des in Rede stehenden Gerichtes und der Lästerung ausgedrückt, und der Gedanke wäre: daß ein solches tadelndes und schmähendes Richten für denjenigen selbst, welcher die Ueberzeugung von der christlichen Freiheit in sich trage und dabei Gottes Gaben mit Dank genieße, wodurch der Genuß geheiligt wird (1 Tim. 4, 5), ganz gleichgiltig sein könnte, da seine Ueberzeugung und Grundsätze fremdem Urtheile nicht unterliegen. Wenn sich nun aber auf diese Weise zwar ein angemessener Zusammenhang ergibt, so verdient es doch den Vorzug, die betreffenden Sätze mit jener Vorschrift zu verbinden, wodurch ein engerer Conner auch mit V. 31 ff. zu Stande kommt. Jetzt sind die Partikeln ἱνατι und τι Ausdruck der Mißbilligung, und der Sinn der Rede ist: warum sollte ich (oder irgend Jemand) Anlaß geben, daß — gerichtet, — gelästert wird? Das allgemeine ὑπο αλλης συνειδησεως

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Ambrosiast.*, de Wette.
[2]) Sie fehlen in ABCDEFGH* minuscc. Syr. Erp. Copt. Sahid. Vulg. It.; — in allen neueren Ausgaben getilgt.
[3]) Rosenmüller, de Wette, Meyer u. A.
[4]) Estius, Calmet, Heydenreich, Rückert u. A.

steht offenbar mit *δια την του ἑτερου συνειδ.* in Beziehung, und so ist also wieder das Gewissen und zwar als richtendes von einem unaufgeklärten Christen gemeint. So wie ein rücksichtsloses Verhalten des Freisinnigen die Wirkung haben konnte, den unaufgeklärten Mitbruder zur überzeugungswidrigen Nachahmung fortzureißen, 8, 10, so konnte es hinwiederum bei einem andern, oder auch bei derselben Person in einem andern Falle den Erfolg haben, daß, während dieserseits die eigene Ueberzeugung sich behauptete, auf Grund derselben das freisinnige Benehmen als Frivolität beurtheilt und geschmäht wurde, vgl. Röm. 14, 3 f. 16, welchen Fall der Ap. hier im Auge hat. V. 30 ist das recip. *δε* neben *ει* nach überwiegenden Zeugen [1]) zu tilgen; eine unrichtige Auffassung des Zusammenhanges hat die Einschaltung veranlaßt. Zu *μετεχω* ist nicht *της ελευθεριας* zu suppliren, [2]) sondern *της τραπεζης* oder *των βρωματων*, und da dem *χαριτι* das nachstehende *ευχαριστω* entspricht, so kann jenes nicht von der göttlichen Gnade — per gratiam, beneficio s. munificentia dei, [3]) sondern nur von dem Danke oder der Danksagung gegen Gott verstanden werden; es wird auf die religiöse Sitte des Tischgebetes angespielt, welche von den Juden auch zu den Christen übergegangen ist. Der Gedanke ist: es sei unvereinbar mit der religiösen Gesinnung, womit der Christ an einem Mahle Theil nimmt, und welche sich in der Danksagung für die Speisen ausdrückt, durch den Genuß hinwiederum einen Andern zur Lästerung zu veranlassen oder zu provociren.

V. 31 ff. Schlußparänese, worin der Apostel von der behandelten besondern Materie auf den ganzen Wandel der Christen übergeht und wie oben auch sich selbst wieder als Vorbild vorhält. Es ist *εσθιειν* und *πινειν* nicht mehr speciell von den vorher in Rede stehenden Mahlzeiten, sondern ganz allgemein von jedem Genusse zu verstehen; Essen und Trinken sind aber durch den Redezusammenhang veranlaßte Beispiele von dem generellen oder unbestimmten *ποιειν*, so daß im dritten Gliede *τι* den Sinn von *ὁτιουν*, quidquid, erhält, oder in Gedanken dazu *αλλο* zu ergänzen ist. Alle Verrichtungen der Christen sollen so eingerichtet

---

[1]) Sämmtl. Uncialen, viele minuscc., Syr. utr. Copt. Sahid. Arm. Slav. Vulg. It. Patrr.; — von allen Neueren befolgt.

[2]) Heydenreich.

[3]) Derselbe und Grotius, *Pholius* von der Gnade der Erleuchtung.

sein, daß sie zur δοξα, Verherrlichung Gottes, beitragen; vgl. 1 Petr. 4, 11; die Verherrlichung Gottes geschieht aber außer dem Gebete, Preis- und Dankgebet, durch die Förderung seines Reiches an sich selbst und bei Andern, indem in seinem Reiche seine Weisheit, Gnade und Macht zur Erscheinung kommt; die Paränese involvirt sonach die positive Ermahnung Röm. 14, 19 — τα της ειρηνης und τα της οικοδομης zu verfolgen, und ebenso die V. 32 folgende negative, wo απροσκοποι in dem Vorhergehenden seine allseitige Erklärung findet. Hier ist statt der rec. γινεσθε και Ιουδ. die gut testirte Wortstellung και Ιουδ. γιν. [1] aufzunehmen; jene erscheint als eine rhetorische Verbesserung. Da den Ιουδαιοις und Ἑλλησιν die εκκλησια του θεου coordinirt ist, so können dort nicht Juden- und Heidenchristen, sondern wie 9, 20 f. nur Nichtchristen gemeint sein; der Uebergang auf diese ist durch die a. St. und näher auch durch 10, 28 vorbereitet. V. 33 heißt αρεσκειν sich gefällig, fügsam erweisen, mit Beziehung auf die Adiaphora, und das Folgende hebt die Absicht dieses Verhaltens hervor, die sittliche Tendenz, welche unter Selbstverleugnung ihr nächstes Ziel in dem συμφερον των πολλων, dem sittlichen Vortheile von Vielen, in deren Bekehrung und Förderung im Christenthum hat, vgl. 8, 19 f. 10, 23. Röm. 15, 2, und das Endziel in ihrer σωτηρια, dem ewigen Heile, womit nach V. 32 noch als anderseitiger Endzweck die Verherrlichung Gottes zusammenzudenken ist. — Zu diesem Abschnitte gehört noch 11, 1; der Ap. steigt hier von dem Vorbilde, das er den Lesern in seiner Person vorhält, zu seinem eigenen und gemeinsamen Musterbilde in Christus auf.

Ueber gottesdienstliche Mißbräuche.

Cap. XI. 2—34.

Indem der Apostel auf die Uebelstände bei den gottesdienstlichen Versammlungen der korinthischen Gemeinde kommt, so hat er es 11, 2—16 zunächst mit einer Unziemlichkeit des weiblichen Geschlechts zu thun, welche darin bestand, daß Frauenspersonen dort

---

[1] ABC minuscc. *Origen. Cyr. Alex. Didym.*; — von Lachm., Tischend., Rückert befolgt.

betend und prophezeiend mit unverschleiertem Haupte auftraten. Die Art und Weise, wie er drüber verhandelt, gibt den Anschein, als ob er ausschließlich verheirathete Frauen im Auge habe, und es wäre allerdings möglich, daß sich an diesem Mißbrauche bis daher noch keine Jungfrauen betheiligt hätten. Doch kann seine Argumentation dessen Beschränkung auf die Ehefrauen nicht rechtfertigen, da sie, soweit sie die letzteren zwar unmittelbar betrifft, doch auch für die Jungfrauen eine Anwendung gestattet, und zudem geht sie V. 13 f. in eine Beziehung auf das weibliche Geschlecht überhaupt über. Wenn er V. 4 zugleich von einem entgegengesetzten Anzuge der Männer spricht, so wird damit nicht auch das thatsächliche Vorhandensein eines derartigen Mißbrauches unter den männlichen Gemeindegliedern vorausgesetzt, sondern die Rede ist hypothetisch zu fassen, wie V. 14, von einem nur angenommenen Falle, welcher in der Absicht vorgeführt und beurtheilt wird, um an dem Gegensatze die weibliche Unsitte zu beleuchten.

Es ist dem Apostel nicht allein der gedachte Anzug der Frauen, sondern dies selbst auch ein Gegenstand des Mißfallens, daß sie mit Vorträgen leitend in den Gottesdienst eingreifen wollten; aber er beschränkt sich jetzt vorerst darauf, die das öffentliche Auftreten begleitende Ungebührlichkeit in der Kleidung zu rügen, um sie in der andern Hinsicht erst später (14, 34 f.) in die Schranken zu weisen. Die Ablegung des Schleiers in den gottesdienstlichen Versammlungen war eine Neuerung gegen die vorher bestehende Sitte, welche der jüdische Theil der weiblichen Gemeindeglieder schon aus dem Judenthum mitgebracht und der Ap. während seiner persönlichen Wirksamkeit in Korinth zur allgemeinen Geltung gebracht haben muß. Zu dieser Neuerung konnte für hellenische Frauen ein Anlaß in dem Beispiele ihrer heidnischen Volksgenossinnen und in der eigenen frühern Gewohnheit liegen; während nämlich die griechischen Frauenzimmer zwar im gewöhnlichen Leben, wenn sie sich öffentlich zeigten, gleich den Hebräerinnen und allen Orientalinnen streng an den Schleier gebunden waren, so durften sie dagegen an den Festtagen in den Tempeln der Götter auch ohne Kopfverhüllung erscheinen. [1]) Mag aber die betreffende Neuerung immerhin von diesem hellenischen Brauche abhängig sein, so erhellt doch aus der gegen sie gerichteten Argumentation des Ap., daß dabei falsche Ansichten über die Ideen

[1]) Vgl. Jahn Bibl. Archäol. I. 2. S. 130 f.

der christlichen Freiheit und Gleichheit mitwirkten, und wir werden hierdurch auf den Einfluß der Apollianer geführt, unter denen wir die V. 16 angedeuteten Vertheidiger der Neuerung zu suchen haben.[1]) Dieselbe ist offenbar von einer Denkungsart getragen, welche die christliche Gleichheit der beiden Geschlechter, statt sie nur in den ethischen Charakter und in das geistige, sittliche Verhältniß zu Gott und Christus zu setzen, auch auf die äußere Stellung in der Kirche und Familie ausdehnte. Diese ungebührliche Ausdehnung der Gleichheitsidee ist eine Anwendung falscher Auffassung der christlichen Freiheit, inwieferne ja damit die Schranken durchbrochen werden, welche dem Weibe im socialen Leben gesetzt sind. Paulus sieht aber in der Entfernung des Schleiers auch ein Ablegen des zärtern Sinnes für sittliche Reinheit und Züchtigkeit (vgl. V. 10), und also die Offenbarung einer weitern mißbräuchlichen Anwendung von der christlichen Freiheit. Wenn wir nun in der Rüge des Ap. über einen Gegenstand, der äußerlich angesehen nur als Verstoß gegen nationale und zeitgemäße Gewohnheit erscheint, zugleich ihre innere Beziehung auf die hier zu Grunde liegende Denkungsart und sittliche Richtung in's Auge fassen, so erhält dieser Abschnitt eine höhere Bedeutung und bleibende Wichtigkeit.

V. 2. Der Apostel beginnt mit einer Belobung der Gemeinde, welche den Zweck hat, der nachfolgenden Zurechtweisung Eingang zu verschaffen. Es ist ganz verfehlt, diesem Lobspruche eine Beziehung auf den sofort behandelten Gegenstand zu geben, als ob Paulus der Gemeinde gerade dafür seine Anerkennung zolle, daß sie seinen Anordnungen in dieser Hinsicht Geltung verschafft und die betreffende Neuerung durch eine kräftige Opposition bereits wieder beseitigt hätte;[2]) dieser Auffassung, wonach der Ap. im Folgenden nicht einen zur Zeit nach vorhandenen Uebelstand bekämpfen würde, sondern es nur darauf absehen soll, die Gegner der Neuerung in ihrer Ueberzeugung zu befestigen und dem Wiedereinreißen derselben vorzubeugen, steht die antithetische Redeverbindung mit δε V. 3 entschieden entgegen, denn diese indicirt den Uebergang auf eine Materie, welche, wie auch noch andere Puncte, auf die er im weitern Verlaufe zu sprechen kommt, unter dem παντα V. 2 nicht begriffen ist. Die Anrede αδελφοι, welche hier bei ansehnlichen

[1]) Vgl. Räbiger Kritische Untersuchungen ꝛc. S. 134.
[2]) Räbiger a. a. O.

Zeugen fehlt, [1]) scheint eine Zuthat der Abschreiber zu sein. Der Satz ὅτι — μεμνησθε wird durch das nachstehende Redeglied καὶ καθως — κατεχετε erklärt; es ist also dort eine Erinnerung gemeint, die mit Folgsamkeit verbunden ist. Der Genitiv μου ist von dem Verbum μεμν. abhängig, nicht von παντα, welches wie vorher 10, 33 ein Accusativ der Beziehung ist. Die Ausdrücke παραδοσις und παραδουναι werden im N. T. meistens von mündlichen, aber doch auch von schriftlichen (2 Thess. 2, 15. Apg. 6, 14) Mittheilungen gebraucht, und zwar theils von solchen, welche einen historischen und doctrinellen Inhalt haben, vgl. V. 23. 15, 2 u. 2 Thess. 2, 15. Luc. 1, 2, theils von practischen Geboten disciplinären und rituellen Vorschriften, vgl. Matth. 15, 2. 3. 6. parall. Apg. 6, 14. Hier weist der Zusammenhang auf Anordnungen letzterer Art, aber es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob P. nur mündliche Anordnungen meine, die er bei seiner persönlichen Anwesenheit gegeben, oder auch, mit Bezugnahme auf den verloren gegangenen Brief, schriftliche mitbegreife. Das bei einigen Zeugen nach παραδοσεις stehende μου [2]) ist erklärender Zusatz.

V. 3. Auf den betreffenden Gegenstand der Rüge nun übergehend, stellt der Apostel die Rangordnung der Geschlechter an die Spitze, die er in dem Verhalten der Frauen verletzt sieht, um sofort sie als Basis der Argumentation zu gebrauchen. Unstreitig ist παντος ανδρος von christlichen Männern zu verstehen, [3]) und nicht ganz allgemein von jedem ohne Unterschied des Glaubens, [4]) denn jene sind es, die Christus im eigentlichen, specifischen Sinne zu ihrem Haupte haben, inwieferne sie nämlich Angehörige der von ihm regierten Kirche sind, und wenn zwar die Herrschaft Christi nach einem weiteren Begriffe an und für sich auch für Nichtchristen geltend gemacht werden könnte, vgl. 15, 27. Joh. 17, 2, so darf doch dies hier nicht in Anwendung kommen, wo die Rede an eine christliche Gemeinde gerichtet ist und es sich gerade um Vorkommnisse bei dem christlichen Gottesdienste handelt. Dieser letztere Punct führt uns auch auf das öffentliche kirchliche Leben als die Sphäre, bezüglich welcher der Ap. dem Manne ein anderes Verhältniß zu

---

[1]) ABC minuscc. Copt. Sahid. Arm. *Basil. Chrysostom.*; — elidirt von Lachm., Rückert, Tischend., Meyer.
[2]) DFG Vulg. It. *Ambrosiast. Pelag.*
[3]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Ambrosiaster* und die meisten Neueren.
[4]) Estius, Calmet.

Christus als der Frau zuweist, während, wie oben bemerkt, das innere, ethische Verhältniß zu ihm bei beiden ein gleiches ist. Der Gedanke des ersten Redegliedes ist bestimmter: daß für den christlichen Mann Christus das unmittelbare Haupt sei. Dadurch aber, daß der Ap. jedem christlichen Manne (παντος ανδρ. κεφ.) gleichmäßig eine unmittelbare Stellung zu Christus als dem Haupte zuschreibt, hebt er den Unterschied von Vorstehern und Laien unter den männlichen Gliedern der Gemeinde nicht auf, wodurch er ja mit sich selbst in Widerspruch kommen würde, vgl. 12, 5. 12, 28. Eph. 4, 11. Jenes Verhältniß begründet eben die Befähigung des männlichen Geschlechtes, als temporäre oder ständige Lehrer und Leiter die Organe Christi in der Gemeinde zu werden; aber da solches neben den Vorstehern für diejenigen Männer, welche kein besonderes Vorstandamt bekleiden, doch fortdauert, so können die erstern nicht auch Häupter wie Christus im Sinne von Herren sein, sondern sie sind Diener Christi und Diener der Gemeinde, wie P. selbst oben 3, 5 ff. 4, 1 ff. ausgeführt hat. Der Frau, zu deren Stellung der Ap. im zweiten Redegliede fortschreitet, kommt ein mittelbares Verhältniß zu Christus als dem Haupte zu, da sie ihr unmittelbares Haupt in dem Manne hat. Die Subordination des Weibes unter den Mann betrifft zunächst das Leben in der Familie, für welches sie auch durch die Schöpfung begründet ist, vgl. V. 8 f. aber das im engern Kreise bestehende Verhältniß bezeichnet zugleich die Stellung, die der Frau in der Kirche zugehört. Die Stellung des Weibes im Staate kommt hier nicht in Betracht, aber ihre Abhängigkeit vom Manne in der Familie und Kirche trägt sich auch darauf über. Zuletzt steigt der Ap. noch zu dem Verhältnisse Christi und Gottes, des höchsten, absoluten Hauptes, auf, um die Stufenleiter der Ueber- und Unterordnung im kirchlichen Gesichtskreise zu vollenden. Unmöglich kann κεφαλη δε Χριστου ὁ θεος von der Wesensgleichheit Christi mit Gott aufgefaßt werden, als ob der darin liegende Gedanke wäre: Christus verhalte sich substantiell zu Gott wie der menschliche Leib zu seinem Haupte, welche beide dieselbe Wesenheit gemein haben, [1]) sondern es ist wie in den vorangehenden Redegliedern ein Subordinations-

[1]) *Chrysostom.* ει κεφαλη γυναικος ὁ ανηρ, ὁμοουσιος ἡ κεφαλη τω σωματι, κεφαλη δε Χριστου ὁ θεος, ὁμοουσιος ὁ υἱος τω πατρι. So auch *Theodoret.*, welcher aber noch die Erklärung beifügt: κεφαλη [ὁ θεος] αυτου ὡς πατηρ και αιτια ονομαζεται; diese ingleichen bei *Theophylact.*, *Ambrosiast.* und anderen Vätern.

verhältniß ausgedrückt, das aber auch nicht auf die menschliche Natur Christi zu beschränken, [1]) sondern auf seine ganze Person zu beziehen ist; s. z. 3, 2, 3.

V. 4 f. Der Apostel zieht jetzt aus dem Gesagten Folgerungen, wobei, wie schon bemerkt, die Kopfverhüllung des Mannes bei den betreffenden gottesdienstlichen Acten nicht als ein thatsächliches Vorkommniß, [2]) sondern bloß als ein gesetzter Fall aufzufassen ist. Unstreitig kann hier προσευχομ. neben προφητ. beide Male nicht vom stillen und einsamen Gebete, sondern nur von einem lauten in den gottesdienstlichen Versammlungen verstanden werden. Unsicher ist aber, ob beide Male das gemeinsame Gebet der Gemeinde, oder ein besonderer Gebetsvortrag eines Mannes oder einer Frau gemeint sei. Für die letztere Annahme spricht wieder die Verbindung mit dem Prophezeien, und zwar werden wir durch die Zusammenstellung des Prophezeiens und charismatischen Glossenredens Cap. 14. auf Gebetsvorträge in Glossen geführt. An solche Gebetsvorträge konnten die Leser auch ohne eine nähere Bestimmung denken, wenn sie bei ihren gottesdienstlichen Versammlungen gewöhnlich neben den prophetischen Reden vorgekommen sind. Es ist aber möglich, daß der Ap. andere Gebetsvorträge mitbegreift, das Vorsprechen von Gebeten oder Hymnen, welche die Gemeinde dann entweder in Gedanken begleitete, oder nach einzelnen Absätzen laut wiederholte, vgl. Apg. 4, 24 f. Ueber προφητ. s. z. 12, 10. Was das Urtheil des Ap. über den in Rede stehenden Anzug der Männer und Frauen angeht, so zeigt sich darin in Ansehung der erstern gegen die orientalische und jüdische Sitte eine Anbequemung an den Brauch der Hellenen, woran er sich bei seinem langen Aufenthalte in griechischen Ländern gewöhnt hatte, während er bezüglich des weiblichen Geschlechtes an der anderseitigen Sitte festhält und die hellenische oder hellenisirende Abweichung von derselben als unziemlich bezeichnet. Im Orient und bei den Juden insbesondere behielten nämlich sowohl die Priester, als auch die übrigen Männer beim Gottesdienste ihren Turban auf dem Haupte und in den jüdischen Synagogen scheint es der Vorleser schon im apostolischen Zeitalter mit einer Art Tallis (טַלִּית), das jetzt über den Schultern getragen wird, oder aber mit dem Oberkleide verhüllt zu

[1]) Estius, Calmet.

[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Theophylact*, *Oecumen.*, welche auch V. 14 von einem wirklich bestehenden Mißbrauche nehmen.

haben, vgl. 2 Kor. 3, 14 f.; [1]) dem letztern Brauche ist der bei dem Opfercult der Römer analog, wo die Opfernden gleichfalls das Haupt verhüllten, ausgenommen wenn dem Hercules oder Saturn Opfer dargebracht wurden. [2]) Nach hellenischer Sitte war dagegen das Haupt der Männer bei dem Gottesdienste entblößt, was auch, wie oben bemerkt, auf das andere Geschlecht übergegangen ist. [3]) Zu κατα κεφαλην εχων ist τι oder καλυμμα zu ergänzen: etwas vom Haupte herab, eine Kopfbedeckung tragend. [4]) Streitig ist, ob in den beiden Satzgliedern V. 4 u. 5: καταισχυνει τ. αυτ. κεφ. — τ. κεφ. ἑαυτ., welche das Urtheil über den beiderseitigen Anzug enthalten, κεφαλη im eigentlichen Sinne vom eigenen leiblichen Haupte, [5]) oder nach V. 3 das erste Mal [6]) oder beiderorts [7]) tropisch zu fassen sei, von Christus und dem Manne, wozu noch eine weitere Erklärung kommt, welche beide Male den eigentlichen und tropischen Sinn verbindet. [8]) Aber die Annahme eines Doppelsinnes ist ebensowenig statthaft, als es zulässig sein kann, dasselbe Wort in dem dazu gehörigen Contexte in verschiedener Weise zu nehmen, wozu weder der Wechsel der beistehenden Pronomen αυτου und ἑαυτης, wenn letzteres gegen die stark testirte LA. αυτης, [9]) ursprünglich sein sollte, eine Berechtigung gibt, noch auch die antithetische Anknüpfung von V. 5 mit δε, da diese Antithese sich auf den Anzug und nicht auf das Urtheil bezieht. Fassen wir den argumentativen Zusammenhang mit V. 3 in's Auge, so führt dieser unzweifelhaft auf den uneigentlichen Sinn, und wenn zwar V. 5 dem καταισχυν. τ. κεφαλην ἑαυτης eine Begründung beigefügt ist, welche die eigene Entehrung der Frau ausspricht, so wird dadurch doch die uneigentliche Auffassung von κεφαλη auch hier nicht behindert, da die eigene Schande der Frau dem Manne gleichfalls zur Unehre gereicht. Bei den Griechen war das freie Haupt des Mannes Symbol der Freiheit und Selbstständigkeit, die Kopfbedeckung dagegen ein Zeichen

[1]) Dazu Jahn Arch. I. 2. S. 129 f. III. S. 439.
[2]) S. die Stt. bei Wetstein ad h. l. Für die gedachte Ausnahme *Servius* ad Aen. III. 407 VIII. 287.
[3]) Vgl. Grotius z. d. St.
[4]) Vgl. Plut. Apophth. p. 200 *E.* κατα την κεφαλην εχων ἱματιον.
[5]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, Flatt, Estius u. A.
[6]) Rosenmüller, Meyer.
[7]) Heydenreich, de Wette.
[8]) Wolf, Olshausen, Billroth, Osiander.
[9]) ACD*FGl minuscc. *Chrysostom. Theodoret.* al.; — von Lachm. (αὐτῆς) und Rückert (αὐτῆς) aufgenommen.

der Unselbstständigkeit, der menschlichen Unterwürfigkeit, weßhalb die Sclaven in Gegenwart ihrer Herren das Haupt bedecken mußten. Hiernach bezeichnet der Ap. die Kopfverhüllung des Mannes als Entehrung Christi, inwieferne sie ein symbolisches Bekenntniß der Abhängigkeit von menschlicher Herrschaft und also Verleugnung der unmittelbaren und alleinigen Herrschaft Christi wäre, und die Nichtverschleierung des Weibes ist ihm insoferne Beschimpfung des Mannes, als er darin eine symbolische Prätension der Freiheit und Selbstständigkeit, und also der Verleugnung der männlichen Oberherrlichkeit sieht, vgl. V. 10. Von dem letztern Gedanken geht er aber sogleich zu einem andern Argumente über, indem er die Beschimpfung des Mannes auch darauf gründet, daß die Frau durch Ablegung des Schleiers sich selbst schände. Das Neutr. ἓν — καὶ τὸ αὐτὸ bezeichnet mit Beziehung auf die unverschleierte Frau die Einheit der Art: Sie ist Eins und dasselbe mit der Geschornen, gehört in die gleiche Classe. Während man bei den Juden und Heiden das lange Haupthaar für eine Zierde der Frauen hielt, so galt dagegen das Abscheeren desselben als Zeichen der Trauer (5 Mos. 21, 12), oder als Entehrung, und war sogar eine Strafe der Ehebrecherinnen.[1]) — V. 6 macht der Ap. von dem vorausgehenden Satze eine folgernde Anwendung. Die Verbindungspart. γάρ ist hier nicht begründend, sondern explicativ, und κειράσθω nicht Permissiv, sondern wie κατακαλυπτέσθω am Ende eigentlicher Imperativ, — eine ironische Provocation zu einer Handlung, vor welcher das Weib Abscheu hat, mit der Tendenz, das Unziemliche der damit verglichenen Entschleierung und die Nothwendigkeit der Kopfverhüllung recht fühlbar zu machen.

V. 7—9. Die Argumentation geht hier wieder auf das Verhältniß von Mann und Frau zurück, das aber jetzt mit Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte dargestellt und begründet wird. V. 7 weist γάρ als Causalpartikel auf den nachstehenden Participialsatz, welcher den Grund angibt, warum der Mann sein Haupt nicht verhüllen darf, während das letzte Versglied die Nothwendigkeit solcher Verhüllung für die Frau motivirt. Die Negation οὐκ vor ὀφείλει gehört zu diesem Verb., nicht per transposit. zum Infinit.

---

[1]) Letzteres auch bei alten Deutschen *Tacit.* Germ. c. 19: Paucissima in tam numerosa gente adulteria, quorum poena praesens et maritis permissa. Accisis crinibus nudatam coram propinquis expellit domo maritus. Im Uebrigen vgl. Wetstein z. d. St.

καταχαλυπτεσθαι, [1]) und οφελ. ist nicht im Sinne der Verpflich-
tung, [2]) sondern wie 9, 10 = χρη zu fassen. Den Mann nennt
der Ap. εικων και δοξα θεου im Hinblicke auf 1 Mos. 1, 26
ποιησωμεν ανθρωπον κατ' εικονα ἡμετεραν και καθ' ὁμοιω-
σιν. Die Schriftworte gehen auf den männlichen und weiblichen
Theil des generischen Menschen, wie aus dem Nachfolgenden erhellt,
aber der Apostel wendet sie speciell auf den Mann an, wobei er
mit εικων θεου nicht den allgemeinen Begriff der Ebenbildlichkeit
Gottes verbindet, sondern speciell die Herrschaft des Mannes
auf der Erde im Auge hat, [3]) die sich nach Mos. 3, 16 auch
über das Weib erstreckt. Auf dieses Moment werden wir dadurch
geführt, daß er die Ebenbildlichkeit auf den Mann beschränkt, und
sodann noch bestimmter durch das andere Prädicat δοξα θεου
welches das erste erklärt. Es ist unrichtig, wenn δοξα mit κατ'
ὁμοιωσιν a. a. O. combinirt und in diesem Sinne gedeutet
wird; [4]) zwar geben die LXX Ps. 17, 15 (nicht auch 4 Mos. 12, 8
das hebr. תְּמוּנָה = דְּמוּת 1 Mos. 1, 26 mit δοξα, aber wenn der
Ap. den Begriff von דְּמוּת hätte ausdrücken wollen, so würde er
hier, wo ihm offenbar die alexandr. Uebersetzung vorschwebt, gewiß
auch ihren Ausdruck ὁμοιωσις beibehalten haben. Auch heißt δοξα
hier nicht gloria, wonach der Gedanke sein soll, daß Gott in dem
Manne sich verherrliche, oder in ihm verherrlicht werde. [5]) Da von
der Frau, welche nachher als δοξα ανδρος bezeichnet ist, V. 10
mit Rückbeziehung auf dieses Prädicat gesagt ist: daß sie εξουσιαν
(s. d. Exkl.) auf dem Haupte haben soll, so muß δοξα nothwendig
beide Male in der Bedeutung von Hoheit, Herrschaft oder
Herrschergewalt genommen werden, und die Ausdrücke δοξα
θεου und δοξα ανδρος sind metonymisch: der Mann ist Repräsentant und Träger der Hoheit Gottes, indem ihm die Herrschaft auf Erden verliehen, vgl. Ps. 8, 6, die Frau aber stellt die Herrschaft des Mannes passiv dar, nämlich in der Abhängigkeit von dem Manne und Unterwürfigkeit. Von dieser Stellung des Mannes und der Frau macht der Ap. eine mit V. 4 f. analoge Anwendung auf die Hauptbedeckung, welche wieder

[1]) Billroth.
[2]) Rückert.
[3]) Theodoret. εικων θεου — ουτε κατα το σωμα ουτε κατα την ψυχην, αλλα κατα μονον το αρχικον.
[4]) Rückert.
[5]) Estius mit lateinischen Vätern.

symbolisch aufgefaßt ist, aber in Ansehung der Frau folgt diese Anwendung erst V. 10 nach, während inzwischen V. 8 u. 9 die Selbstständigkeit und Oberherrschaft des Mannes und die anderseitige Abhängigkeit und Subordination begründet wird. Diese Stellung des Weibes ist der Hauptgegenstand der Argumentation, während die des Mannes nur negativ hervortritt; der Ap. stützt sich darauf, daß 1) die Frau ihren Ursprung von dem Manne hat, ihr Dasein also durch diesen bedingt und vermittelt ist, 1 Mos. 2, 21 ff., und daß sie 2) zu dessen Dienst und Hilfe geschaffen, ebendas. 2, 18. Da sich die Argumentation unmittelbar an die Schöpfungsgeschichte hält, so bleibt die Verschiedenheit der weiblichen Ausstattung von der männlichen in Ansehung der geistigen und leiblichen Kräfte, auf welche noch Bezug genommen werden konnte, unberücksichtigt.

V. 10. Das hier von der Frau Gesagte wird mit *δια τουτο* aus dem Vorhergehenden gefolgert, worauf in dem Zusatze *δια τους αγγελους* noch ein eigenes Motiv beigefügt ist. Die Erfindungen der Conjecturalkritik, welche an die Stelle der von allen Documenten testirten rec. *εξουσιαν* die Lesearten *εξουβιαν* (exuvias), *εξουσια* (als Appositi. von *γυνη*), oder das Particip *εξιουσα* („wenn sie aus dem Hause geht, öffentlich erscheint"), oder auch *εξ ουσιας* („vermöge ihrer Natur, ihres Geschlechts") in Vorschlag bringt, sind ohne weiteres von der Hand zu weisen. Ebenso verhält es sich mit den willkürlichen und erkünstelten Erklärungen, nach welchen *εξουσια* geradezu eine Kopfbedeckung bedeuten würde, entweder als eine damals übliche Bezeichnung einer besondern Art von Schleier, [1]) oder indem angenommen wird, der Ap. habe das hebr. רְדִיד (Schleier) ausdrücken wollen, wovon die Wurzel רָדַד mit רָדָה (beherrschen) gleichbedeutend sein soll, [2]) — oder aber das hebr. מָעוֹז nach Ps. 60, 9, wo diesem Worte, von den LXX mit *κραταιωσις* übertragen, unrichtig die Bedeutung Helm gegeben und davon die allgemeinere von Kopfbekleidung abgeleitet wird. [3]) Die Rede ist wieder metonymisch und zwar in der Weise, daß *εξουσια* den Sinn hat von *συμβολον εξουσιας*, — Zeichen der Macht, Herrschaft, einer solchen nämlich, die über der Frau steht, also Bild des Beherrschtseins, der Unter-

[1]) Michaelis, Schulz, Jahn a. a. O. I. 2, S. 139.
[2]) Capellus, Clericus, Hammond.
[3]) Ernesti.

würfigkeit,[1]) welches der Schleier ist. Was den Zusatz *δια τους αγγελους* angeht, so ist es hier ebenso wie 6, 3 ganz und gar unstatthaft, unter den *αγγελ.* irgendwelche menschliche Personlichkeiten, wie fromme Männer, Gemeindevorsteher, heidnische oder jüdische Kundschafter u. dgl. zu verstehen. Es sind wieder höhere Geistesweſen, Engel nach dem gewöhnlichen Begriffe gemeint, jedoch nicht wie a. a. O. böſe, ſondern wie 4, 9 gute, heilige. Ohne Zweifel ist nämlich an Engel zu denken, die der Ap. als gegenwärtig betrachtet bei den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Chriſten, und zu einer ſolchen Anwohnung eigenen ſich die erſtern nicht, ſondern nur gute, im Dienſte Gottes ſtehende Geiſter. Bei dieſer Auffaſſung wäre nun die Erklärung von Schutzengeln (vgl. Matth. 18, 10)[2]) dem Redezwecke, von einer anſtößigen Ungebührlichkeit abzumahnen, vollkommen angemeſſen, aber da dieſe Engel den Einzelnen angehören und nach bibliſcher Anſchauung (vgl. Apg. 12, 15) der einzelnen Perſon je nur einer, ſo ließe ſich erwarten, daß der Ap., wenn er dieſe meinte, geſchrieben hätte: *δια τον αγγελον αυτης*. Weil er das die Schutzgeiſter charakteriſirende perſönliche Verhältniß nicht indicirt, ſo iſt die Deutung von ſolchen Engeln vorzuziehen, welche wegen des Gottesdienſtes der verſammelten Gemeinde zugegen ſind, mit den Gläubigen die Geheimniſſe zu feiern, ihre Gebete zu begleiten und ſie vor Gott zu bringen,[3]) eine Vorſtellung, welche uns ſchon Pſ. 138, 1, LXX (*εναντιον αγγελων* — im Hebr. נֶגֶד אֱלֹהִים — *ψαλω σοι*) und Tob. 12, 12 (Raphael zu Sara: *εγω προσηγαγον το μνημοσυνον της προσευχης υμων ενωπιον του ἁγιου*) begegnet, und auch in den Cherubim des jüdiſchen Heiligthums bildlich ausgedrückt iſt. Indem aber der Ap. auf die Anweſenheit von Engeln hinweist, ſo betrachtet er den betreffenden Anzug der Frauen nicht allein als Kundgebung einer Prätenſion der Freiheit und Selbſtſtändigkeit, ſondern zugleich als Ausdruck ſinnlicher, lüſterner Eitelkeit und Gefallſucht,

---

[1]) *Theodoret.* το καλυμμα εξουσιαν εκαλεσεν αντι του, δεικνυτω την υποταγην ἑαυτην συστελλουσα. *Theophylact.* εξουσ. — το του εξουσιαζεσθαι συμβολον. So *Oecumen.*, Grotius, Eſtius und die meiſten Neueren.

[2]) *Hieronym.*, *Augustin.* de trinit. 12, 7. *Theodoret.*, *Theophylact.*

[3]) *Cyrill. Alex.* δηλον δε ὁτι τους τως εκκλησιας ενιδρυμενους παρα θεου· δυσφορουσι γαρ λιαν, ει αμελοιτο προς τινος ὁ του πρεποντος νομος, ὡς και ειδοτες ὑπερ ἡμας την του δημιουργησαντος βουλησιν. Grotius, Eſtius, Cornel. a Lap., Meyer, Oſiander, Biſping u. A.

als Offenbarung eines unreinen Herzens, wovon sie der Gedanke an die Gegenwart heiliger und absolut reiner Geistesweſen verwahren oder abschrecken soll. Nach der andern, unpassenden Erklärung von bösen Engeln soll dieser Zusatz eine Warnung sein, nicht durch das unverschleierte Auftreten in jenen selbst unreine Gelüste zu erregen (mit Annahme einer Beziehung auf 1 Mos. 6, 2, wo aber die Elohimssöhne keine Geistesweſen sind), [1]) — oder ihnen nicht Gelegenheit und Anlaß zu geben, die Männer zur Unzucht zu verführen, — oder aber eine Warnung vor der Strafe, die den bösen Geistern wegen Hochmuth und Selbsterhebung widerfahren (Jud. 6). [2])

V. 11. 12. Die hier angeschlossenen Bemerkungen stellen sich den Sätzen V. 8 u. 9 mit der Tendenz zur Seite, eine die Frau entwürdigende und ihre Rechte verletzende Auffassung und Anwendung derselben abzuwenden. [3]) Indem aber jetzt der Apostel gegenüber der dem Weibe zugeeigneten Unterordnung und Abhängigkeit vom Manne eine gewisse Gleichheit beider Geschlechter ausspricht, welche im Christenthum oder nach christlicher Anschauung bestehe, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob er diese Gleichheit vom natürlichen Standpunkt aus nicht anerkenne, [4]) da ja sogleich V. 12 eine natürliche Begründung folgt, sondern er bezieht sich dafür in dem Sinne auf das Christenthum, daß dieses auf einer natürlichen Grundlage beruhende Verhältniß auch darin seine Geltung habe, und daß es gerade das Christenthum zur Geltung bringe. Gegen die rec. *ουτε ανηρ λ. ουτε γυνη λ.* constatiren überwiegende Zeugen [5]) die umgekehrte Stellung der beiden Redeglieder als ursprünglich. Die Coordination dieser Sätze geht dem Gedanken nach analog mit V. 12 in eine Vergleichung über: So wie die Frau nicht ohne den Mann ist, so ist hinwiederum auch der Mann nicht ohne die Frau, in Christo. Der Ap. scheint die Stelle 1 Mos. 2, 24 im Auge zu haben, welche Chri-

---

[1]) *Tertull.* adv. Marc. V. 8. de virg. vel. c. 7. Bretschneider u. A. — Ueber 1 Mos. 6, 2 vgl. Rampf Comment. z. Br. Jud. S. 282 ff.

[2]) Homberg k.

[3]) *Chrysostom.* *επειδη πολλην υπεροχην εδωκε τω ανδρι, ειπων ὁτι εξ αυτου η γυνη και δι' αυτου και ὑπ' αυτον, ἱνα μητε τους ανδρας επαρῃ πλεον του δεοντος μητε εκεινας ταπεινωσῃ, — — επαγει διορθωσιν λ.*

[4]) Rückert.

[5]) Sämmtliche majuscc. mit vielen minuscc. Copt. Sahid Aeth. Arm. Slav. It. *Clem. Alex. Basil.* al.; — von allen Neueren befolgt.

stus Matth. 19, 5 auch für das neue Gottesreich, seine Kirche, sanctionirt und Paulus selbst Eph. 5, 31 anwendet, um dem Manne die richtige Auffassung seines Verhältnisses zur Frau einzuschärfen. Der Sinn unserer Sätze ist: Von den beiden Geschlechtern habe weder das eine, noch das andere eine isolirte Stellung, sie gehören zusammen zur Gemeinschaft des Lebens, zur gegenseitigen Unterstützung und Hilfeleistung, so daß die Abhängigkeit, — wenn sie auch dem Vorausgehenden zufolge vorzugsweise der Frau zukommt, doch auch wieder als eine gegenseitige erscheint. Nach dieser Deutung sind die Worte χωρις ανδρος und χωρ. γυναικος Prädicat, und εν κυριῳ schließt sich nun den beiden Redegliedern als adverbielle Bestimmung an, = ενωπιον του κυριου, oder metonymisch von dem Christenthum oder Reiche Christi, als der Sphäre, worin jenes Verhältniß gilt, vgl. 4, 10. 15. Mehrere Ausleger nehmen umgekehrt εν Χριστῳ als Prädicat und χωρις ανδρ. χωρ. γυν. adverbiell, [1]) wonach sich der Gedanke ergibt: Weder die Frau stehe in Verbindung mit Christus, nehme Theil an den Heilswohlthaten des Christenthums mit Ausschluß des Mannes, noch finde das Entgegengesetzte statt. Dieser Auffassung widerstreitet aber V. 12, welcher keinen Beweis für eine solche Gemeinsamkeit in der Theilnahme am christlichen Heile enthält, wohl aber die gegenseitige Abhängigkeit der Geschlechter begründet. Der Ap. setzt hier, V. 12, der ursprünglichen Entstehung des Weibes aus dem Manne, woraus er V. 8 ihre Abhängigkeit von dem letztern abgeleitet hat, die seitherige Geburt des Mannes von dem Weibe entgegen, um an dieser fortbestehenden genetischen Bedingtheit des Mannes auch dieserseits eine entsprechende Abhängigkeit darzuthun. Auch das andere Versglied: τα δε παντα εκ του θεου stellt die beiden Geschlechter gleich, indem in τα παντα, der Gesammtheit des Creatürlichen, welche εκ του θεου ist, — in Gott den gemeinsamen Ursprung hat, Mann und Frau mitbegriffen sind; mit der Urheberschaft Gottes verbindet sich der Gedanke: daß er auch der oberste Herr von Allem sei.

V. 13. 14. Von den vorangehenden Erörterungen, welche die obige Verhältnißbestimmung zwischen den Geschlechtern nicht aufheben, sondern nur moderiren, kehrt nun der Apostel wieder zu seinem Thema zurück, und nimmt bezüglich des betreffenden weib-

[1]) Grotius, Heydenreich, Rückert.

lichen Mißbrauches noch das selbsteigene Urtheil der Leser in Anspruch, unter Hinweisung auf die Belehrung, welche in einer der Verschleierung analogen Sache die Natur selbst ertheile; von dem Manne ist wieder nur des Gegensatzes wegen die Rede. Wenn in dem an πρεπον εστι sich anschließenden Infinitivsatze das προσευχεσθαι allein und nicht auch wieder das προφητευειν genannt wird, so hat man deßhalb nicht anzunehmen, daß jener Ausdruck jetzt im weitern Sinne von der Verrichtung der Andacht, von der Theilnahme am Gottesdienste überhaupt gebraucht sei; [1]) es findet dies einfach darin seine Erklärung, daß ja im ganzen Abschnitte nicht die unbefugten gottesdienstlichen Verrichtungen der Frauen selbst, sondern der ihr öffentliches Auftreten begleitende Anzug der eigentliche Gegenstand der Rüge ist, wonach es hier genügte, von den erstern auch nur eine zu nennen. — Das V. 14 im gemeinen Texte vorangestellte η, das der Rede eine dem Ap. geläufige rhetorische Argumentationsform verleiht, ist nach überwiegenden Gegenzeugen [2]) zu streichen, und statt der rec. ἡ αυτη φυσις auf Grund der besten krit. Documente ἡ φυσις αυτη [3]) zu lesen; der Sinn der Frage ist hiernach: Lehrt euch nicht einmal die Natur selbst ꝛc. Den Ap. leitet die in seinem ganzen Gesichtskreise unter den Juden und Hellenen herrschende Ansicht: daß das κομᾳν, Pflanzen oder Tragen eines langen Haupthaares, für den Mann eine Schmach, für die Frau dagegen Zierde sei, [4]) von einer Belehrung der Natur ab, die doch auch seine Leser verstehen sollten. Was den Begriff von φυσις anbelangt, so kann darunter nicht die Gewohnheit und Sitte als altera natura [5]) verstanden werden, denn dies gestattet der Sprachgebrauch nicht, und es erhellt insbesondere aus dem beistehenden αυτη, das der Ap. nicht einen ganz uneigentlichen Sinn damit verbindet. Sprachgemäß und an sich passend wäre die psychische Auffassung von dem natürlichen Sinn und Gefühl, vgl. Röm. 2, 14, [6]) wonach ἡ φυσις αυτη dem vorausgehenden

---

[1]) Osiander.

[2]) ABCD*FGH minuscc. Syr. utr. Copt. Arm. Vulg. It. *Damasc. Ambrosiast.*; — von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer und de Wette befolgt.

[3]) So ABCDH minuscc *Damasc.*; — von denselben aufgenommen.

[4]) Vgl. die Stellen bei Wetstein, welcher aber bezüglich des Mannes zugleich Belege von einer andern Betrachtungsweise bei einzelnen Völkern aufführt.

[5]) Grotius, Wahl, Wetstein.

[6]) Estius u. A.

εν ὑμιν αυτοις entſprechen würde. Allein der nachſtehende Satz, wo zu δεδοται offenbar in Gedanken ὑπο της φυσεως zu ergänzen iſt, führt auf den Begriff von der zeugenden, ſchaffenden, organiſirenden Natur, [1]) und nach dieſer Deutung liegt ihre Belehrung darin, daß ſie in der Regel bei dem Weibe ein langes und ſtarkes Haupthaar erzeugt, während ſie den Mann in dieſer Hinſicht gemeiniglich ſpärlicher ausſtattet. Den Grund, warum das lange Haupthaar die Frau ziere, findet der Ap. darin: daß es ihr αντι περιβολαιου, ſtatt eines Schleiers, gegeben ſei, d. i. daß es den Zweck habe, ihr als Schleier zu dienen, und wenn nun dieſer natürliche Schleier der Frau zur Zierde gereicht, ſo ſoll daraus auch die Ziemlichkeit des künſtlichen und hinwiederum die Unziemlichkeit der Ablegung deſſelben erkannt werden. [2])

V. 16. Der Apoſtel ſchließt ſeinen Gegenſtand mit einer abfertigenden Erklärung gegen Solche, von denen er eine Bekritelung und Beſtreitung ſeiner Argumente zu erwarten hat; ſ. die Vorbemerkungen. Hier heißt δοκει nicht placet: Wenn es Jemanden beliebt, Jemand Luſt hat, was ſtatt τις den Dativ τινι erfordern würde, — ſondern meinen, glauben, wonach ſich mit dem folgenden Infinitivſatze der Begriff des Dürfens, Könnens, verbindet. [3]) Dieſe Ausdrucksweiſe iſt nicht eine höfliche Feinheit, ſondern es liegt darin vielmehr eine ironiſche Schärfe, indem δοκει auf die der apoſtoliſchen Autorität Pauli und der göttlichen Ordnung widerſtrebende ſelbſtgefällige und hochmüthige Anmaßung der betreffenden Gegner hinweiſt. Die unmittelbare Anknüpfung von ἡμεις — ουκ εχομεν iſt wieder Breviloquenz und dazu zu ergänzen: ſo wiſſe er, ſo ſage ich ihm; vgl. z. 7, 1. 14, 27. 37. Unter dem Plur. ἡμεις iſt P. zu verſtehen, doch könnte er ſich darin auch mit ſeinen Mitapoſteln zuſammenfaſſen; nach beiden Deutungen coordinirt ſich das andere Subject αἱ εκκλησιαι θεου, von ſämmtlichen chriſtlichen Gemeinden außer der korinthiſchen (vgl. 14, 33), ganz paſſend. Häufig wird συνηθεια, Gewohnheit, auf die unmittelbare vorher erwähnte Streitſucht bezogen, [4]) wogegen

[1]) de Wette, Oſiander.

[2]) Vgl. hiezu Tholuck, Comment. über den Hebräerbrief, Anhang zu Beilage I. S. 64 f.

[3]) Vgl. Winer Gramm. §. 67, 4.

[4]) So ſchon *Chrysostom.* ἡμεις γαρ, φησι, τοιαυτ. συνηθ. ουκ εχομεν, ὡστε φιλονεικειν η εριζειν και αντιτατεσθαι. Ebenſo *Ambrosiast.* und die meiſten Neueren.

viel natürlicher ist, darunter den betreffenden Mißbrauch der Frauen zu verstehen; [1]) das erste Subject ἡμεις steht dieser Deutung nicht entgegen, da man dafür das Verb. εχειν nicht im buchstäblichen Sinne zu premiren braucht.

Der neue Abschnitt V. 17—34 behandelt einen andern, noch schlimmern gottesdienstlichen Uebelstand, welcher bei den Versammlungen zur Abendmahlsfeier vorgekommen ist und diese hl. Handlung auf eine höchst bedauerliche Weise entweihte. Dem Vorbilde der Einsetzung des hl. Abendmahles gemäß begingen die christlichen Gemeinden des apostolischen Zeitalters dasselbe in Verbindung mit einer gemeinschaftlichen Mahlzeit, wozu die Gläubigen nach Vermögen ihre Beiträge lieferten. Daß diese Mahlzeiten der Feier der Eucharistie vorangegangen und nicht nachgefolgt sind, wie Einige meinen [2]) — ist schon aus ihrem Ursprunge zu entnehmen, und findet in dem gegenwärtigen Abschnitte seine vollkommene Bestätigung. Sie erhielten den Namen αγαπαι, agapae, Liebesmahle, vgl. Jud. 12, womit ihre Idee und Bestimmung bezeichnet wird, — die Bestimmung, eine sichtbare Darstellung und Bethätigung der die ganze Gemeinde verbindenden und durchdringenden Liebe, und insbesondere auch ein Werk der Wohlthätigkeit gegen die ärmern Gläubigen zu sein. Als Mahle, die von religiöser Bruderliebe beseelt und getragen sind, sollten sie auf eine würdige Begehung einer Handlung vorbereiten, worin der höchste Beweis der Vaterliebe Gottes und der dahingebenden und segnenden Liebe Christi gefeiert wird, und einen vorbildlichen Uebergang zu der gemeinschaftlichen Theilnahme an der höhern Speise des Leibes und Blutes Christi bilden. In Korinth griff aber das Partheiwesen auch in diese gottesdienstlichen Freudenmahle störend und verwirrend ein, und führte die Mißbräuche herbei, welche hier gerügt werden. Aehnliche Mißbräuche müssen nachmals auch in andern Gemeinden da und dort vorgekommen sein, was die Folge hatte, daß bald nach Anfang des zweiten Jahrhunderts die Liebesmahle von der Eucharistie getrennt [3]) und von

[1]) Estius, Heydenreich, Billroth, Olshausen.
[2]) So schon *Chrysostom.* und *Pelagius.* Dagegen vgl. *Augustin.* ep. 118 ad. Januar. c. 5.
[3]) Schon *Justin.* apol. I. c. 65 beschreibt die Abendmahlsfeier als gesonderte Handlung. Ueber die Agapen vgl. *Tertull.* apolog. c. 39.

nun an beides geſondert gehalten wurde, bis endlich die erſteren ganz außer Gebrauch gekommen ſind. [1])

In dem Uebergangsſatze V. 17 ſteht der rec. παραγγελ— λων — επαινω die von einer anſehnlichen Zeugenſchaft ver= tretene Var. παραγγελλω — επαινων [2]) entgegen, welcher die neuere Kritik aus dem Grunde den Vorzug gibt, weil die rec. als eine exegetiſche Verbeſſerung erſcheine, inwieferne nach der rich= tigen Beziehung von τουτο auf das Vorhergehende, das von der Verhüllung der Frauen Geſagte, der Nachdruck nicht auf παραγγ. ſondern auf ουκ επαινω fällt. Aber es konnte auch umgekehrt eine unrichtige Beziehung von τουτο auf das Folgende die Aende= rung der rec. veranlaſſen, und da ſich dieſe Beziehung bei den Alten wirklich findet, [3]) ſo dürfte die gewöhnliche LA., die ebenfalls gut teſtirt iſt, beizubehalten ſein. Das auf V. 2 zurückweiſende ουκ επαινω iſt eine Litotes, und da auch ſchon der vorangehende Abſchnitt Rügen enthält, und zwar nicht bloß für die betreffenden Frauen, ſondern auch für den männlichen Theil der Gemeinde, wo jener weibliche Mißbrauch theils befördert, theils doch geduldet wurde, ſo iſt hier in Gedanken ein auch oder ferner zu ergänzen, oder aber der Wortſinn zu ſchärfen: ich habe ganz beſonders oder auf's ſtärkſte zu tadeln. Welche Zuſammenkünfte mit συνερ— χεσθε gemeint ſind, erhellt aus V. 18. 20 f. Der Tadel über dieſelben wird mit ουκ εις κρειττον, αλλ' εις ηττον zu= erſt ganz allgemein ausgeſprochen; es iſt dies von der ſittlichen Wirkung zu verſtehen, und der Gedanke iſt: daß ihre Zuſammen= künfte, ſtatt ſittliche Beſſerung und Erbauung, Befeſtigung im Glau= ben, in der Liebe ꝛc. zur Folge zu haben, vielmehr zur Ver= ſchlechterung ausſchlagen; [4]) unpaſſend iſt es, die Worte auf die Verſammlungen ſelbſt zu beziehen, welche nicht beſſer, ſondern ſchlimmer würden. [5])

---

[1]) Vgl. Concil. Laod. c. 28. Hippon. c. 29.

[2]) So ABC*FG minuscc. Syr. utr. Arr. Aeth. Arm. Vulg. Clar. Boern. *Ambrosiast. Augustin.* al.; — von Lachm., Tiſchend., Rückert, Meyer und Oſiander gebilligt. Die LA. von D* παραγγελλω, ουκ επαινω ſtellt ſich zwiſchen die beiden andern in die Mitte.

[3]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, denen auch Neuere folgen, wie Lyra, Grotius, Bengel, Rückert u. A.

[4]) *Chrysostom.* ὁτι ου προβαινετε εις αρετην. *Theodoret.* δεον ὑμας αυξειν τῳ χρονῳ την αρετην, μειουτε ταυτην και ελαττουτε τον πλουτον. Beide beziehen es aber zu eng auf die Tugend der Wohlthätigkeit als thätige Bruderliebe.

[5]) *Theophylact.* und mit ihm Billroth.

V. 18. 19. Indem der Apoſtel zur beſtimmtern Aeußerung fortſchreitet, ſo beginnt er mit der aufzählenden Formel πρωτον μεν, worauf jedoch wie Röm. 1, 8. 3, 2 kein entſprechendes δευτερον oder επειτα δε folgt. Der andere Theil der Rüge findet ſich aber V. 20 u. 21, wo die Rede, mit ουν auf V. 18 zurückweiſend und die Worte συνερχομενων ὑμων wieder aufnehmend, ſich zu den Mißbräuchen wendet, welche die zuerſt erwähnten σχισματα im Geleite haben. [1]) Es geht nicht an, das andere Glied der apoſtoliſchen Rüge erſt in dem Abſchnitte von den Geiſtesgaben Cap. 12.—14. zu ſuchen, wonach hier V. 18—22 nicht eine doppelte Rüge zu unterſcheiden wäre. [2]) Εν εκκλησια — ohne den Artikel τῃ nach überwiegenden Gegenzeugen [3]) — iſt nicht eine locale, ſondern modale Beſtimmung zu συνερχ. ὑμ.. welche dieſes Zuſammenkommen, im Gegenſatze zu einem privaten von Einzelnen, als eine Verſammlung der ganzen Gemeinde beſchreibt. [4]) In εκκλησια fließen ſo die beiden Bedeutungen: Verſammlung und Gemeinde, in Einen Begriff zuſammen, und εν iſt adverbiell. Die Auffaſſung von dem Verſammlungsorte [5]) widerſtreitet dem Sprachgebrauche des N. T., wo εκκλησια überhaupt noch nirgends in dieſem Sinne vorkommt, und es iſt hier auch unpaſſend, auf εκκλ., im Sinne von Gemeindeverſammlung genommen, nach 14, 19. 28 a. eine locale Vorſtellung in der Art überzutragen, daß die Verſammlung als der Bereich gedacht würde, worin das συνερχ. vor ſich geht [6]), denn die Verſammlung iſt ja nicht vor dem συνερχ. da, ſondern kommt erſt durch und mit dieſem zu Stande. Die Kenntniß von den betreffenden Mißſtänden führt der Ap. mit ακουω, wie 1, 11, auf mündliche Mittheilungen zurück; das Präſ. erklärt ſich daraus, daß ſeine neueſten Berichterſtatter zur Zeit noch bei ihm ſind, vgl. 16, 17. Die σχισματα, Spaltungen, ſind hier nicht wie 1, 10 die korinthiſchen Partheiungen ſelbſt, denn ſolche beſtanden in der Gemeinde auch außerhalb der kirchlichen Verſammlungen, während dieſe σχισματα an das συνερχεσθ. geknüpft ſind und ſich alſo gerade bei den in Rede ſtehenden Zuſammen-

---

[1]) Vgl. Rückert, Billroth, de Wette.
[2]) Meyer, Oſiander.
[3]) ABCDEFGl minuscc. *Chrysostom. Damasc.*; — von allen Neueren befolgt.
[4]) Olshauſen, Billroth, Oſiander.
[5]) *Chrysostom.*, Grotius, Heydenreich u. A.
[6]) Meyer, Bengel.

künften zur Feier des hl. Abendmahles insbesondere darstellten. Doch hängen sie mit dem Partheiwesen auf's engste zusammen, denn sie sind von einer Zerrissenheit der Gemeinde zu verstehen, welche bei diesen Versammlungen in der Weise zum Vorschein kam, daß sich die verschiedenen Partheigenossen wechselseitig mit unfreundlichen, gehässigen Kundgebungen begegneten, und die Reichern, unter denen wir uns vornehmlich Anhänger der apollianischen Parthei zu denken haben, sich von den übrigen Gläubigen absonderten und separate Plätze einnahmen. Die beschränkende Aeußerung: *και μερος τι πιστευω*, ist eine Milderung, welche die willfährige Aufnahme der Zurechtweisung bezweckt. [1]) — V. 19 enthält den Grund dieses Glaubens, woran sich eine teleologische Bestimmung anschließt. Im ersten Satze scheinen die Worte *εν ὑμιν* ein erklärendes Glossem zu sein, denn während sie bei ansehnlichen Zeugen fehlen, [2]) so ist nicht einzusehen, was die Auslassung veranlaßt haben sollte, wogegen das vorausgehende und nachfolgende Redeglied leicht die Einschaltung herbeiführen konnte; es ist jedoch der Satz nicht allgemein gedacht, sondern er hat wirklich die mit *εν ὑμιν* ausgedrückte Beziehung auf die Leser. Unter *αἱρεσεις* sind hier nicht nach 2 Petr. 2, 1 1. Tit. 3, 10 Häresien im dogmatischen Sinne, Ketzereien, zu verstehen, wonach *και* steigernd wäre und eine Argumentation a major ad minus stattfände: das Vorhandensein von Spaltungen sei glaubhaft, da es ja sogar Ketzereien bei ihnen geben müsse; [3]) dieser Ausdruck nimmt vielmehr das vorangehende *σχισματα* mit gleicher Bedeutung auf [4]) (vgl. Gal. 5, 20, wo er mit *εριθειαι, διχοστασιαι*, in coordinirter Verbindung steht), und *και* bezieht sich im Sinne von auch auf andere Fehler und Uebelstände, zu welchen sich auch Spaltungen und Zwistigkeiten gesellen müßten. Was den Sinn von *δει* betrifft, so wird damit nicht ein Bedürfniß oder die Nützlichkeit, Zweckmäßigkeit ausgedrückt, aber auch nicht die Sicherheit, Gewißheit des Eintretens, als ob von etwas noch Künftigem die Rede wäre, sondern eine Nothwendigkeit, welche jedoch weder

---

[1]) *Chrysostom. και πιστευω φησι, τουτ' εστι, εκ μεροις μικρου πιστευω, εναγωνιους ποιων και την της διορθωσεως καλων επανοδον.*

[2]) D*EFG Vulg. lt. *Tertull. Cypr. Ambrosiast.*

[3]) *Pelagius*, Estius, Calmet u. A.

[4]) *Chrysostom. αἱρεσεις ενταυθα ου ταυτας λεγων τας των δογματων, αλλα τας των σχισματων τουτων. Theodoret., Oecumen., Theophylact.* und die meisten Neueren.

eine fatalistische ist, noch auf göttlicher Anordnung beruht, als ob Gott das Eintreten der αἱρεσεις um des angegebenen Zweckes willen beschlossen und veranstaltet hätte, sondern auf die Verdorbenheit der Menschennatur sich gründet, beziehungsweise auf den noch andauernden sarkischen Zustand der Leser, vgl. 3, 3; eine solche Nothwendigkeit ist aber keine absolute, wie wenn die inwohnende Sünde oder die sittliche Naturbeschaffenheit in dieser Hinsicht eine unüberwindliche Macht bethätigte, sondern nur eine relative, was mit den Worten zu umschreiben ist: es könne fast nicht anders kommen, als daß ꝛc.; vgl. das αγαγκη ελθειν σκανδαλα Matth. 18, 7. Der Finalsatz hebt nun einen göttlichen Zweck hervor, dem das von Gott nicht gewollte Eintreten solcher Spaltungen dienen muß, vgl. Röm. 5, 20 f.: es knüpft sich an dieses die Bestimmung, daß die δοκιμοι, die Bewährten, d. i. diejenigen, welche standhaft allen Partheiumtrieben widerstehen und ein echtes Christenthum pflegen, offenbar werden.

V. 20. 21. Mit Wiederanknüpfung an V. 18 schreitet nun der Vortrag in der schon angegebenen Weise weiter. Es theilen sich die Ansichten, ob κυριακον δειπνον direct und ausschließlich vom hl. Abendmahle, [1]) oder aber von der vorausgehenden Mahlzeit, der Agape, [2]) oder endlich so zu verstehen sei, daß damit Beides zusammengefaßt würde. [3]) Während V. 21 unzweifelhaft von solchen Mißbräuchen die Rede ist, welche die Liebesmahle betreffen, so würde sich die erste Auffassung dennoch in diesen Zusammenhang fügen, wenn ουκ εστι = ουκ εξεστι wäre, denn jetzt würde V. 21 die Unmöglichkeit einer würdigen Feier des hl. Abendmahles begründen. Allein dieses ουκ εστι ist mit Ergänzung von τουτο in dem Sinne zu fassen: es ist und heißt dies (was bei eueren Zusammenkünften geschieht) nicht, ein κυρ. δειπν. genießen, es hat nicht den Charakter eines solchen Genusses. Nun stellt sich die Beschreibung V. 21 der Idee des δειπν. κυρ. entgegen, und nach diesem Gegensatze muß nothwendig jenes wenigstens zunächst von der dem Genusse der Eucharistie vorausgehenden Mahlzeit verstanden werden. Doch ist es immerhin statthaft, darin auch das hl. Abendmahl selbst mitzubegreifen, womit sich dann der kirchliche

[1]) *Theodoret.*, *Oecumen.*, *Auyust.* ep. 118 ad Januar., *Ambrosiast.*, *Pelag.*, *Thomas* und Neuere.
[2]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Primasius*, *Sedulius*, Estius u. A.
[3]) Cajetan, Meyer, Usteri, Billroth, Osiander u. A.

Sprachgebrauch, welcher dieses mit δειπνον κυριου und coena Domini bezeichnet, ausgleicht; die in Rede stehenden Mißbräuche, von denen man zur Eucharistie überging, hatten ja die Folge, daß dadurch auch dieser hl. Genuß entweiht wurde. Nach dieser Combination liegt in dem Epitheton κυριακον eine doppelte Beziehung auf den Herrn, von welchem das Mahl den Namen hat, inwieferne er es gestiftet, und inwieferne er in demselben genossen wird, vgl. τραπεζα κυριου 10, 21. Die Mahlzeit sollte eine gemeinsame sein, bei welcher die ganze Gemeinde wie eine in Liebe geeinigte, eng verbundene große Familie erschiene, und als αγαπη, als ein Liebesmahl, sich insbesondere dadurch erweisen, daß die Aermern, die nichts oder nur weniges beitragen konnten, darum doch nicht verkürzt würden und in der gleichmäßigen Theilnahme mit den Reichen eine auch das Gemüth erhebende und beseligende Erquickung fänden. Die Idee eines solchen religiösen Mahles, das zugleich Vorbereitung auf die Eucharistie ist, sollte Unmäßigkeit wie jede andere Unordnung ganz und gar ferne halten. In Korinth geschah nun aber nach V. 21 das Gegentheil: statt sich zu einem κοινον δειπνον herbeizulassen, hielt jeder von den Reichen, welche von vornherein sich separirten, sein ιδιον δειπνον, d. i. er verzehrte die mitgebrachten Speisen allein, und während dieserseits bis zum Uebermaß genossen wurde, mußte der Arme unbefriedigt bleiben. Das Verb. προλαμβανει, er nimmt es vorweg, bezeichnet das hastige, der Mittheilnahme von Gästen zuvorkommende Zugreifen, und ist nicht mit der Var. προσλαμβανει [1]) zu vertauschen. In dem ungenauen Gegensatze πεινᾳ — μεθυει ist in Gedanken beiderseits ein zweites Verb. hinzuzudenken, das sich auf den andern Theil des Genusses, Speise und Trank, in entsprechender Weise bezieht; den Sinn von μεθυει braucht man nicht zu mildern, aber der Ap. hat dabei doch wahrscheinlich nur einzelne Fälle im Auge.

V. 22. Daran schließt sich eine starke, in der lebhaften Frageform ausgeführte Rüge. Er hält den Schuldigen entgegen: Wenn sie bloß essen und trinken wollten, um die sinnlichen Bedürfnisse zu befriedigen, so gehöre dies nicht in eine gottesdienstliche Gemeindeversammlung, sondern dazu seien ihre Privatwohnungen die geeigneten Orte; ihr Benehmen lege eine frivole Mißachtung der hohen

[1]) AC minuscc.; von Rückert befolgt.

Würde der christlichen Gemeinde an den Tag, und bewirke für die Armen, die sie leer ausgehen lassen und so ihre Dürftigkeit bloßstellen, eine lieblose Beschämung. Die Anknüpfung mit γαρ erklärt sich daraus, daß in der Aufführung der Uebelstände V. 21 unmittelbar auch schon Mißbilligung und Tadel liegt, und eine förmliche Ergänzung des Verbindungsgedankens: das sollte nicht geschehen! ist nicht erforderlich. Ungeachtet des Gegensatzes von οικιαι ist auch hier εκκλησια wieder nicht der Ort der Versammlung, [1]) wovon, da dieser doch nur ein auch zu profanen Zwecken bestimmtes geräumiges Zimmer eines gewöhnlichen Hauses war, schon das feierliche Epitheton θεου abführen muß; es ist die christliche Gemeinde, welche aber der Genit. θεου nicht bloß wie V. 16 als eine von Gott gestiftete und gottangehörige, sondern nach 3, 16 f. als einen ναος θεου prädicirt. Zu επαινω ὑμας λ. vgl. V. 17.

V. 23. Bei den vorangehenden Worten εν τουτῳ ουκ επαινω liegt dem Apostel in Gedanken: daß die betreffenden Mißbräuche insbesondere auch mit der Abendmahlsfeier unvereinbar und eine freche und strafbare Entweihung dieses heiligen Genusses seien. Dies den Schuldigen zum Bewußtsein zu bringen und sie zu einer würdigen Vorbereitung auf den eucharistischen Genuß zu vermögen, ist nun die Tendenz des hier beginnenden Redestückes, worin der Ap. die mündlich gegebene Unterweisung von der Einsetzung und Bedeutung des hl. Abendmahles wiederholt. Die Eingangsworte εγω γαρ παρελαβον απο του κυριου anlangend, ist es streitig, ob der Ap. ein unmittelbares Empfangen von Christus meine, ein Ueberkommen durch eine an ihn selbst ergangene außerordentliche Offenbarung des Herrn, oder aber ein mittelbares, ein Empfangen durch Mittheilung aus dem Kreise der Altapostel, welche die Zeugen der Einsetzung des hl. Abendmahles gewesen waren, oder von anderer Seite. Die Präpos. απο, welche in Unterscheidung von παρα zu Gunsten der letztern Auffassung premirt wird, gibt dafür keinen Ausschlag; denn wenn es auch richtig ist, daß zur Bezeichnung der unmittelbaren Quelle oder Herkunft gemeiniglich παρα gebraucht wird, und daß diese Präpos., so oft sie vorkommt, immer diese Vorstellung ausdrückt, vgl. Gal. 1, 12. 1 Thess. 2, 13. 4, 1. Joh. 5, 31. 41. 6, 45. 8, 40 a., so ist dagegen nicht

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, Heydenreich u. A.

anzuerkennen, daß der Sprachgebrauch von *απο* sich ausschließlich auf die andere Vorstellung eines mittelbaren Ursprunges beschränke, was 1 Joh. 1, 5. Kol. 3, 24. Gal. 1, 11 seine Widerlegung findet, und indem *απο*, wie dort erhellt, auch den Sinn von *παρα* annimmt, so macht es hier unzweifelhaft beide Auffassungen möglich. Der ersteren scheint aber entgegenzustehen, daß die von dem Ap. sonst berührten außerordentlichen Offenbarungen außer der Auferstehung des Herrn (15, 8) keine historische Thatsachen, sondern dogmatische Wahrheiten und den Glauben angehende künftige Ereignisse betreffen, vgl. Gal. 1, 11 (und zum Begriffe von *ευαγγελιον*, welches er *δι' αποκαλυψεως Ιησ. Χρ.* empfangen, Eph. 3, 3 ff. Röm. 1, 16 f.), Röm. 11, 25. 1 Kor. 15, 51. 1 Thess. 4, 15, und wenn zwar der Vorgang, um den es sich handelt, auch eine dogmatische Seite hat und zugleich Lehre ist, so kommt weiter hinzu, daß er allbekannt und also eine Unterweisung in außerordentlicher Offenbarung kein Bedürfniß war. Hinwiederum macht es jedoch die Ausdrucksweise höchst unwahrscheinlich, daß der Ap. nur von der gewöhnlichen Ueberlieferung sprechen sollte, und wenn die Mittheilung nicht direct von Christus gekommen ist, so wird man doch eine besondere Veranstaltung durch Christus für dieselbe annehmen müssen. Der Zeitpunct, wo Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung zum ersten Male nach Jerusalem und mit den Altaposteln in Berührung gekommen, Apg. 9, 27. Gal. 1, 18, ist aber zu spät, um erst dahin eine solche Mittheilung zu verlegen, und weit passender dürfte es sein, den Ananias von Damascus in der Weise als das Organ Christi zu betrachten, daß er dem Ap. die betreffende Belehrung zufolge eines in einer Vision oder sonst durch Offenbarung erhaltenen Befehles oder einer bestimmten innern Anregung Christi ertheilt habe. [1]) Hatte der Herr den Ananias zum Werkzeuge auserwählt, um P. durch die Taufe in seine Kirche einzuführen und ihm den apostolischen Beruf anzukündigen, vgl. Apg. 9, 6. 15 f. 22, 10 f., so ist es nicht unangemessen, an denselben auch einen Auftrag zur Unterweisung des Ap. über die Einsetzung des hl. Abendmahls ergehen zu lassen, und mit dieser Annahme erhalten die vorliegenden Worte eine vollkommen befriedigende Erklärung. Der Ap. hat die Mittheilung vom Herrn aus empfangen, inwieferne der Herr sie auf außerordentliche Weise gefügt und

[1]) Vgl Meyer z. d. St.

geleitet hat, worin für ihn auch eine zuverlässige Bestätigung des Empfangenen liegt. Diese Auffassung von einem Empfangen durch besondere Leitung Christi ist auch auf 15, 3 (s. die Erklärung), desgleichen auf die Stellen Cap. 7. anzuwenden, wo sich P. auf ausdrückliche Befehle des Herrn bezieht, wenn auch als Organ der Mittheilung nicht überall die gleiche Person anzunehmen sein sollte. Die in den Abendmahlbericht eingeschobene Zeitbestimmung *εν τῃ νυκτι ᾗ παρεδιδοτο* soll das Feierliche, Ernstliche und Ergreifende des Momentes der Einsetzung hervorheben; *παρεδιδ.* von dem Verrathe und der Ueberlieferung an die Juden durch Judas, vgl. Matth. 26, 15. 16, 21. 25. Zum Berichte selbst vgl. Matth. 26, 26—29. Mark. 14, 22—25. Luc. 22, 17—20; er stimmt am nächsten und fast buchstäblich mit der Darstellung des Lucas überein, wodurch die Ueberlieferung, welche die evangelischen Vorträge des Ap. zur Hauptquelle des Lucasevangeliums macht, [1]) eine Bestätigung erhält.

V. 24. Zu *ευχαριστησας*, wofür Marcus *ευλογησας* hat, vgl. 10, 16; die beiden Begriffe des Dankens und Preisens vereinigen sich in dem zu Grunde liegenden hebr. בָּרַךְ, womit die jüdischen Tischgebete und insbesondere auch jene bei der Feier des Paschamahles begannen (בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ); dieses Preis- und Dankgebet des Herrn bezieht sich aber nicht auf irdische Gaben, sondern auf die dem Menschengeschlechte zu Theil gewordene Gnadenwohlthat der Erlösung und auf das Heilmittel der Eucharistie insbesondere. Die Worte *λαβετε, φαγετε*, welche eine überwiegende Zeugenschaft gegen sich haben [2]) und auch bei Lucas fehlen, während bei Marcus *λαβετε* allein steht, sind aus Matthäus eingeschoben. Die Handlung des Darreichens mit der Aufforderung zum Genusse ist jedoch auch hier hinzuzudenken, und zwar in beiden Theilen der Einsetzung V. 24 u. 25. Dem ersten Gliede der sofort folgenden Einsetzungsworte, *τουτο εστι το σωμα μου*, steht bei Matth. und Marc. die entsprechende Formel *τουτο εστι το αἱμα μου* zur Seite, welche zwar in der dem lucanischen Abendmahlsberichte conformen Darstellung des Ap. V. 25 fehlt, aber, wie sich ergeben wird, dort doch dem Gedanken nach enthalten ist. In der Auffassung dieser Worte treten die verschiedenen christlichen Con-

[1]) *Iren.* adv. haeres. III. 1. bei *Euseb.* H. E. V. 8.

[2]) Sie fehlen in ABCDEFG minuscc. Copt. Sahid. Arm. It. Vulg. ms. Patrr. graec. et lat.; — von allen neueren Editoren befolgt.

fessionen [1]) und die ihnen angehörigen Ausleger mehrfach auseinander. Der wesentlichste und stärkste Unterschied besteht aber darin, daß der buchstäblichen Erklärung eine symbolische in der Weise entgegengestellt wird, daß man entweder εστι statt von einem realen Sein im Sinne des Bedeutens, oder aber το σωμα (und το αἱμα) = συμβολον του σωματος (und του αἱματος) nimmt, [2]) wobei zur Begründung auf die häufige bildliche Ausdrucksweise des A. u. N. T. (wie namentlich auf 1 Mos. 41, 26. 27. Ezech. 37, 11. Matth. 13, 37. Luc. 12, 1. Joh. 14, 6. 15, 1. 5. Philem. 12. Hebr. 10, 20), und insbesondere auch auf den symbolischen Charakter des vorausgehenden alttestamentlichen Bundesmahles Bezug genommen wird. Allein die bildliche Redeform in andern Schriftstellen kann für sich keinen Beweis liefern, daß auch diesen Worten Christi ein metaphorischer Sinn zukomme, und eine solche Vergleichung könnte nur statthaft erscheinen, wenn das letztere vorher aus andern Gründen festgestellt wäre oder aber von selbst in die Augen fiele; im andern Falle hält man sich an Analogien, die willkürlich als solche vorausgesetzt werden. Was das alttestamentliche Bundesmahl, die Paschamahlzeit, anbelangt, so ist diese in Verbindung mit dem Paschaopfer eine Gedächtnißfeier der Erhaltung der israelitischen Erstgeburt und der Befreiung des Volkes aus der Sclaverei in Aegypten, und bei dieser Gedächtnißfeier hat allerdings Alles symbolische Bedeutung, indem die einzelnen Bestandtheile auf die historischen Vorgänge hinweisen und sie sinnbildlich darstellen, — selbst auch der Name Pascha, von dem chald. פַּסְחָא, hebr. פֶּסַח, transitus (mit Beziehung auf das schonende Vorbeigehen Jehova's oder des Würgengels an den mit dem Blute des Lammes besprengten Häusern des Israeliten), vgl. 2 Mos. 12, 26 ff. 13, 8 f. 14 ff. [3]) 5. Mos. 16, 1 ff. Den Charakter einer Gedächtnißfeier hat nun zwar auch das neutestamentliche Bundesmahl, denn während es bei der Einsetzung eine prophetische Verkündigung des Todes Christi zum Heile der Menschen ist, so soll die fortwährende Wiederholung nach V. 24 u. 25 die Erinnerung an diese liebevolle und segensreiche Dahingabe begleiten. Aber daraus folgt nicht, daß hier auch die Gegenstände des Genusses nur Sinnbilder von dem sind, als was sie benannt werden, denn mit der Idee einer Gedächtnißfeier

[1]) Vgl. Möhler Symbolik §. 34 und §. 35.
[2]) Zwingli, Calvin und die von ihnen abhängigen Ausleger.
[3]) Vgl. dazu die Pesach-Hagada, הגדה של פסח, Leipz. 1840. S. 1 ff.

ist die reale Anschauung und Auffassung ganz wohl vereinbar, und die Vergleichung des hl. Abendmahles mit dem Paschamahle führt im Gegentheile auf den eigentlichen Sinn, wenn jenes noch von einer andern Seite betrachtet wird. Es hat nicht bloß als Gedächtnißmahl eine Beziehung auf die Vergangenheit, sondern zugleich einen vorbildlichen, typischen Charakter; der Hauptgegenstand desselben, das Paschalamm, ist Typus von Christus, und zwar wie als Opfer, vgl. 5, 7. Joh. 19., 36, so auch inwieferne es genossen wird, denn das Paschamahl ist als Opfermahlzeit von dem Opfer unzertrennlich, und hiernach läßt das neue Mahl als Erfüllung des Vorbildes von selbst den wirklichen Genuß Christi erwarten; ein Typus, welcher Bild ist, erhält seine Erfüllung nicht in einem neuen Bilde, sondern in realer Wirklichkeit, vgl. Hebr. 10, 1. [1]) Sollte aber hiergegen eingewendet werden, daß hier eine gewisse Verwirklichung des Typus auch stattfinden würde, wenn der Genuß des symbolischen Brodes und Weines für diejenigen, welche ihn in der rechten Geistesverfassung vollziehen, doch eine geistige Gemeinschaft mit Christus und die Aneignung der Verdienste seines Todes bewirke, so ist der reale Sinn der Einsetzungsworte, nach welchem, wie oben schon bemerkt wurde, der Genuß solche geistigen Erfolge miteinschließt, auch sonst hinlänglich gesichert. Beweisend dafür ist die warnende Aeußerung V. 27, wonach der unwürdige Genuß der Eucharistie unmittelbar eine Versündigung an dem Leibe und Blute des Herrn ist; — weiter V. 29 und insbesondere das letzte Redeglied das. *μη διακρινων το σωμα του κυριου*, denn wenn der Gegenstand des Genusses auch im abhängigen Casus geradezu der Leib Christi genannt wird und der Leib des Herrn von etwas Anderm, von anderer Speise, unterschieden werden soll, so kann doch nur an den wirklichen Leib, welcher das Blut mitbefaßt, gedacht werden; — ferner die schon erklärte Stelle 10, 16 u. 17. Dazu kommt die Rede Christi Joh. 6., wo V. 27 und dann der dazu gehörige Abschnitt von der Mitte V. 51 *και ὁ αρτος δε λ.* bis V. 57 unstreitig auf das hl. Abendmahl geht, und die Erklärung Jesu von dem Brode, das er geben werde, mit *ἡ σαρξ μου εστι* V. 51, sowie die Ausdrücke *ὁ τρωγων μου την σαρκα και πινων μου το αἱμα* V. 54. 56 nicht anders als im

[1]) *Theodoret. ανεμνησεν αυτους της ἱερας εκεινης και παναγιας νυκτος, εν ᾗ και τῳ τυπικῳ πασχατι τελος επεθηκε, και του τυπου το αρχιτυπον εδειξε και του σωτηριου μυστηριου τας θυρας ανεῳξε.*

eigentlichen Sinne verſtanden werden können.[1]) Die exegetiſch[illegible]en Gründe unterſtützt endlich die ſchon in der älteſten Kirche herr[illegible]rſchende Ueberzeugung von der wahrhaften Gegenwart des Leibes un[illegible]nd Blutes Chriſti im hl. Abendmahle,[2]) eine Ueberzeugung, welche a[illegible]au dem apoſtoliſchen Verſtändniſſe der Einſetzungsworte beruht, a[illegible]au dieſem hervorgegangen iſt. — Es iſt aber auch eine unſtatthaf[illegible]afi Behandlung der Schriftworte, wenn aus dem εστι ein ενεστ[illegible]τι aus dem Sein ein Darinſein gemacht, oder nach der gleich[illegible]hei Vorſtellung das σωμα μου εστι als eine denominatio [illegible]a parte potiori aufgefaßt wird, ſo daß in den Abendmahlselement[illegible]iten Bild und Wirklichkeit ſich vereinigen würden.[3]) Hieße [illegible]es: οὗτος ὁ ἀρτος εστι το σωμα μου, ſo müßte das εστι all[illegible]lerdings nothwendig in einem relativen Sinne gedeutet werden, de[illegible]enn kein Gegenſtand kann, wenn er ſeine Natur beibehält, in Wirkli[illegible]ich-keit noch etwas Anderes ſein. Allein das Subject heißt τουτ[illegible]ο, dieſes, was die Natur und Beſchaffenheit des dargereichten [illegible]Ge-genſtandes unbeſtimmt läßt, ſofort aber in εστι το σωμα μ[illegible]ου eine einfache und klare Beſtimmung erhält. Sind aber die Eleme[illegible]nte der Euchariſtie buchſtäblich und nicht in einem relativen Sinne [illegible]der Leib und das Blut Chriſti, ſo ſetzt dies eine durch die Conſecrat[illegible]on ſich vollziehende Umwandlung des Brodes und Weines v[illegible]or-aus, welche ebenfalls ſchon in der altkirchlichen Anſchauung, [illegible]die wieder auf die Betrachtungsweiſe der Apoſtel zurückgeführt wer[illegible]den muß, feſt begründet iſt.[4]) — Bei anſehnlichen Zeugen fehlt n[illegible]ach

---

[1]) Vgl. meinen Commentar zu Joh. II. S. 81 f. u. S. 97 ff.

[2]) *Ignat.* ad Smyrn. c. 7. *Justin.* apol. I. c. 66. *Iren.* adv. haeres. [illegible]V. c. 17. 18. 33. V. c. 2. *Cyrill.* catech. myst. IV. 3. *Tertull.* de pudic. c. 9. de bapt. c. 16. de idololatr. c. 7. Die für eine gegentheilige Ueberzeugu[illegible]ng bei dieſem Vater oft angeführte Stelle adv. Marc. IV. 19: acceptum pan[illegible]em et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus me[illegible]um dicendo, id est figura corporis mei, erhält unmittelbar nachher e[illegible]ine abweiſende Erklärung, denn er fährt fort: Figura autem non fuisset, [illegible]nisi veritatis esset corpus.

[3]) Luther und die Augsburgiſche Glaubensconfeſſion mit den ihr f[illegible]olgenden Exegeten.

[4]) So ſagt *Justin.* l. l.: ου γαρ ὡς κοινον αρτον ουδε κοινον πο[illegible]μα ταυτα λαμβανομεν, αλλ' ὀν τροπον δια λογου θεου σαρκοποιηθεις Ιησ[illegible]ους Χριστος ὁ σωτηρ ἡμων και σαρκα και αἱμα ὑπερ σωτηριας ἡμων εσ[illegible]χε, οὑτως και την δι' ευχης λογου του παρ' αυτου [Χριστου] ευχαριστηθ[illegible]ει-σαν τροφην, ἐξ ἡς αἱμα και σαρκες κατα μεταβολην τρεφο[illegible]μεν-ται ἡμων, ἐκεινου του σαρκοποιηθεντος Ιησου και σαρκα και αἱ[illegible]μα εδιδαχθημεν ειναι. Aus der zweiten Vergleichung zieht ſich κατα μ[illegible]ε-ταβολην unſtreitig auch in das letzte Redeglied hinüber, ſo daß der [illegible]Ge-danke iſt: dieſe Nahrung ſei zufolge einer Umwandlung der Leib [illegible]und das Blut Jeſu. Vgl. dazu die übrigen voranſtehenden Citate.

το ὑπερ ὑμων das Partic. κλωμενον, während andererseits dafür auch διδομενον und θρυπτομενον gelesen wird. [1]) Die kürzere LA. würde zwar mit Ergänzung von ον einen passenden Sinn geben: „welcher euch zum Heile ist"; aber das Partic. κλωμενον konnte auch, wie Joh. 6, 51 das ἡν εγω δωσω vor ὑπερ της του κοσμου ζωης, durch ein Versehen herausfallen, woraus sich dann die andern Varr. als spätere Zusätze, die erstere nach Luc. 22, 19, erklären. Das Gebrochenwerden des Leibes ist bildliche Bezeichnung der gewaltsamen Tödtung, die sich an das Brechen des Brodes anschließt und dadurch veranlaßt ist. Mit τουτο ποιειτε εις τ. εμ. αναμνησ. wird die Wiederholung der Handlung Jesu und des Genusses angeordnet und näher bestimmt, — eine Wiederholung, die nach V. 26 bis zur Parusie des Herrn fortläuft; die Erinnerung an ihn, die damit verbunden sein soll, ist ein lebendiges Gedächtniß, eine ernste und dankbare Vergegenwärtigung und Beherzigung seines Leidens und Todes, und des dadurch für die Menschheit erworbenen Gnadenreichthums.

V. 25. Die Zeitbestimmung μετα τα δειπνησαι, welche auch Lucas hat, setzt wie die den ersten Theil der Abendmahlshandlung einleitende Zeitangabe εσθιοντων δε αυτων bei Matthäus und Marcus die Darreichung und Segnung des Brodes mit der jüdischen Paschamahlzeit, wovon δειπνησαι zu verstehen, in enge Verbindung. Die Broddarreichung mit der Segnung schließt sich unmittelbar an das alttestamentliche Bundesmahl an, ohne aber noch demselben zuzugehören, da dies ja den einen Theil des neutestamentlichen Bundesmahles ausmacht, auf welchen nun sofort die Einsetzung des andern Theiles folgt. Zu ὡσαυτως ist aus V. 24 ελαβε και ευχαριστησε zu wiederholen. Bei den Worten τουτο το ποτηριον — αἱματι findet unverkennbar eine Beziehung auf Exod. 24, 8 statt, wo es von Mose heißt: daß er nach Darbringung des Bundesopfers und Vorlesung des ganzen Gesetzes Blut von dem erstern auf das Volk gesprengt habe, mit den Worten LXX: ιδου το αἱμα της διαθηκης, ἡς διεθετο ὁ κυριος προς ὑμας περι παντων των λογων τουτων; vgl. Hebr. 9, 20. Aber während dort das Blut von Thieren nur die Bekräftigung des Bundes symbolisirt, indem es auf

[1]) Es fehlt bei ABC* minuscc. Aeth. *Cyrill. Alex. Fulgent*; — von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer befolgt. — Copt. Arm. Vulg. *Cypr. Ambrosiast.* al. lesen διδομ., und θρυπτ. D Clarom. Germ. Boern.

die den Uebertretern gebührende Todesstrafe hinweist, so wird durch das Blut des Opfers Christi der Bund thatsächlich gegründet, denn das, was der neue Bund an Gnaden verheißt und zusichert, ist durch das vergossene Blut Jesu, durch seinen Opfertod, erworben. Der Becher oder Kelch, *το ποτηριον*, ist wieder metonymisch statt des Inhaltes genannt, vgl. 10, 16, und *εν τῳ εμῳ αἱματι* gehört nicht zu *εστι*, welches hier den Realgrund bezeichnet, vgl. d. a. St. u. Joh. 11, 25. 12, 50, Röm. 11, 12, sondern ist eng mit *ἡ καινη διαθηκη* zu verbinden; der Verbindungsartikel *ἡ* fehlt wie häufig, vgl. 10, 18. Eph. 3, 4. 13. Der Sinn ist nun: Dieser Becher, d. i. dessen Inhalt, ist das, wodurch der neue Bund zu Stande kommt und worauf er beruht, der neue Bund, welcher durch mein Blut geschlossen wird. Sonach ist der Inhalt des Bechers eben das Blut Christi, und diese Worte schließen also das *τουτο εστι το αἱμα μου* bei Matth. und Marc. dem Gedanken nach ein. Luc. setzt zu *εν τῳ αἱματι μου* in ungenauer Constr. noch bei: *το ὑπερ ὑμων εκχυνομενον*, was bei Marc. formulirt ist: *το περι πολλων εκχυνομενον*, bei Matth. ebenso, aber mit dem erklärenden Zusatze *εις αφεσιν ἁμαρτιων*. Das andere Versglied, worin sich die Anordnung von V. 24 auch in Ansehung des Kelches wiederholt, ist hier bei Lucas übergangen, während bei den zwei ersten Evangelisten diese Aufforderung beide Male fehlt.

V. 26 ist wieder Rede des Apostels und schließt sich an das zweimalige *τουτο ποιειτε — εις τ. εμ. αναμν.* an, wie aus dem Inhalte erhellt. Das logische Verhältniß zu diesen Sätzen hängt aber davon ab, ob *καταγγελλετε* als Imperativ oder als Indicativ zu nehmen ist. Im ersten Falle wäre *γαρ* explicativ, und es würde hier erklärt: daß sich die Erinnerung an Christus auf seinen Opfertod beziehen, und im lauten Bekenntnisse, in Vorträgen oder Gebeten offenbaren und darstellen müsse; im andern Falle wird jene Anordnung bezüglich des *εις τ. εμ. αναμν.* motivirt, und *καταγγελλειν* ist eine thatsächliche, in der Feier des hl. Abendmahles selbst liegende Verkündigung, welcher auch die geistige Verfassung der Handelnden und Theilnehmenden entsprechen soll, — dadurch nämlich, daß sie geistig in die Bedeutung der Handlung eingehen, daß sie dieselbe mit der *αναμνησις* an Christus, mit einem ernsten und lebendigen Andenken an seinen Opfertod vollbringen. Unstreitig verdient die indicativische Auffassung des

Verb. den Vorzug; [1]) das Präſens, das auch in den Conjunctionsſätzen gebraucht iſt, erklärt ſich daraus, daß der Ap. die Bedeutung der Handlung an und für ſich und abgeſehen von der Zeit ihrer Verrichtung beſchreibt, vgl. 10, 16, es iſt alſo nicht im futurellen Sinne zu nehmen. [2]) Im letzten Satze iſt αν vor ελθη nach überwiegenden Zeugen [3]) zu ſtreichen; die Erwartung der Wiederkunft Chriſti erhält ohne dieſe Partik. mehr Sicherheit und Entſchiedenheit, vgl. 15, 25; zu ερχεσθαι, von der Paruſie, vgl. 4, 5.

V. 27. In paränetiſcher Wendung des Vortrages macht der Apoſtel aus dem Vorausgehenden eine Folgerung, die er den Leſern warnend und drohend vorhält. Dieſe Folgerung mit ὥστε bezieht ſich aber nicht bloß auf V. 26, ſondern zugleich auch und ſogar vorzugsweiſe auf die Erklärung, welche in den Einſetzungsworten des Herrn über die myſtiſche Natur der geſegneten Abendmahlselemente gegeben iſt. Im Vorderſatze iſt das recip. τουτον hinter τον αρτον nach überwiegenden Gegenzeugen [4]) als Zuſatz zu ſtreichen, und auch nicht in Gedanken zu ſuppliren, da der Genit. του κυριου bei το ποτηριον zum erſten Accuſ. mitgehört; dagegen muß das disjunctive η des gemeinen Textes beibehalten werden, denn die Var. και, welche mehrere Denkmäler aufweiſen, [5]) gibt ſich als Conformation mit V. 26 und dem Nachſatze in V. 27 zu erkennen; die disjunctive Rede drückt eine Gleichſtellung des zweifachen unwürdigen Genuſſes in Anſehung der Folge der Verſchuldung aus. Bei αναξιως, unwürdig, wozu einige Zeugen nicht ganz paſſend wieder του κυριου ſetzen, [6]) denkt der Ap. unzweifelhaft zunächſt an das oben gerügte ordnungswidrige, frivole und liebloſe Verhalten, worauf er V. 33 ausdrücklich zurückkommt, doch hat er dieſes nicht ausſchließlich im Auge, ſondern faßt darin jeden moraliſchen Geiſteszuſtand zuſammen, welcher für die Gegenſtände des Genuſſes und die Bedeutung der Handlung unangemeſſen

[1]) So ſchon die Peſchito, *Theophylact.*; — unter den Neueren de Wette, Meyer, Oſiander u. A.

[2]) Vulg. und die lat. Väter annuntiabitis.

[3]) ABCD*FG minuscc. Sah. Arm. Vulg. It. *Cyrill. Alex. Cypr. Ambrosiast. Pelag. Beda*; — von der neueren Kritik allgemein befolgt.

[4]) ACDEFG minuscc. Sahid. Arm. Germ. Boern. Harl. Tol. Marian. Vulg. ms. Patrr. graec. et lat.; — von der neueren Kritik allgemein befolgt.

[5]) AD minuscc. Syr. Arr. Copt. Sahid. Syr. p. in m. Vulg. ms. *Clem. Alex. Athanas. Basil. Oecum. Ambrosiast. August.*; — von Rückert aufgenommen.

[6]) D** minuscc. Syr. p. *Basil. Chrysostom.* (alicubi) *Oecum. Ambrosiast. Augustin.*

und damit unvereinbar ist, Leichtsinn, Gedankenlosigkeit, Mangel an tiefer Ehrfurcht, eine positiv sündhafte, auf das Böse gerichtete Gesinnung und Willensrichtung überhaupt und ein schuldbeflecktes Gewissen, vgl. V. 28. Im Nachsatze ist nach einer überwiegenden Zeugenschaft [1]) vor αἱματος der im gemeinen Texte fehlende Artik. του zu wiederholen. Ενοχος = ενεχομενος, eigentlich an etwas gebunden, metaph. in etwas befangen, damit behaftet, so δουλειας Hebr. 2, 15, bezeichnet am häufigsten ein Schuldverhältniß, wobei der damit verbundene Genitiv oder Dativ theils den Gegenstand angibt, woran sich Jemand verschuldet, wie παντων των εντολων Jac. 2, 10, oder der ihm zur Last fällt, so αἱματι (αναιτιῳ) 5 Mos. 10, 10. αιωνιου ἁμαρτηματος Marc. 3, 29, theils die Strafe, der man durch Schuld verfallen, wie τῳ θανατῳ 1 Mos. 21, 11. Marc. 14, 64. τῃ κρισει Matth. 5, 21. Hier enthält der Genit. das Object der Verschuldung, es ist dies der Leib und das Blut Christi, weil dasjenige, was genossen wird, eben der Leib und das Blut des Herrn ist, und die Verschuldung entsteht durch die Entweihung der heiligen Gegenstände des Genusses. Verfehlt ist die Deutung in dem Sinne: daß der unwürdige Genuß der Tödtung des Leibes Christi und der Vergießung seines Blutes schuldig mache, gleichsam eine Wiederholung davon sei, — nach Analogie von Hebr. 6, 6. [2])

V. 28. 29. Auf die Warnung und Drohung folgt eine Ermahnung, welche die Verhütung der Verschuldung bezweckt, und sofort weiter motivirt wird. Diese Ermahnung verlangt von Jedem (ανθρωπος ganz so wie 4, 1) das δοκιμαζειν ἑαυτον, die Selbstprüfung, — Selbsterforschung, ob er δοκιμος, tüchtig, rechtbeschaffen sei, d. i. ob sein moralischer Zustand ihn zu dem heiligen Genusse befähige, dessen würdig mache; die Auffassung von δοκιμαζ. im Sinne von δοκιμον ποιειν [3]) ist sprachwidrig, es heißt wohl auch als tüchtig befinden, erachten, oder erkläre n, 16, 3. 1 Thess. 2, 5, aber niemals tüchtig machen. Im andern Versgliede bezieht sich ουτως in der Weise auf δοκιμ. ἑαυτ. zurück, daß damit der wirkliche Vollzug der Selbstprüfung gemeint ist: so, nachdem er sich erforscht hat. Der Apostel hat hier

[1]) ACDEFGI minuscc. *Clem. Alex. Pseudo-Athanas. Basil.* al.; — von der neuern Kritik allgemein befolgt.
[2]) *Chrysostom., Theophylact.*, Grotius.
[3]) Lightfoot, Schulz, Flatt, Rückert.

den Fall im Auge, wo der Prüfende sich seiner Würdigkeit bewußt wird, und überläßt den Lesern die von selbst sich ergebende Ergänzung: daß wenn die Prüfung ein gegentheiliges Resultat liefern sollte, der Genuß nicht eher stattfinden dürfe, als bis man sich von dem moralischen Zustande, auf welchem die Unwürdigkeit beruht, losgemacht hätte. Inwieferne die Unwürdigkeit auch in die noch anhaftende Schuld von begangenen schweren Sünden zu setzen ist, so gründet die Kirche auf die Anordnung und drohende Zusprache des Ap. für den Fall solcher Befleckheit mit Recht die Nothwendigkeit, sich vor dem Abendmahlsgenusse durch die sacramentalische Buße davon zu reinigen. — V. 29 begründet die schon im Vorhergehenden motivirte Ermahnung von Neuem. Das hier von einigen Zeugen [1]) ausgelassene *αναξιως* kann unmöglich fehlen und muß durch Versehen ausgefallen sein. Der in die Augen fallende Parallelismus mit V. 27 gestattet nämlich nicht, *ὁ εσθιων και ὁ πινων* nach V. 22 u. 34 als selbstständige Begriffe „von dem Esser und Trinker" zu verstehen, „der den Abendmahlsact nur als einen Eß- und Trinkact vollzieht;" [2]) auch kann man *αναξιως* nicht dadurch entbehrlich machen, daß zu den Subjectsparticipien das *μη διακρινων* λ. mit hypothetischer Fassung (nach Gal. 6, 4) gezogen wird, so daß sich der Sinn ergäbe: wer ißt und trinkt, ohne den Leib des Herrn zu unterscheiden, [3]) — denn diese Construction verbietet die Stellung jenes Redegliedes hinter *κριμα ἑαυτ. εσθ. και πινει*, wozu es im causalen Sinne = *διοτι ου διακρινει* gehört; noch läßt sich das Adverb. damit beseitigen, daß zu *ὁ εσθ. και πιν.* noch *κριμα* oder *κριμα ἑαυτῳ* hinzugenommen wird, wonach das Prädicat des Satzes erst mit *ἑαυτῳ* oder *εσθιει* beginnen soll, [4]) was eine unnatürliche Verdrehung der Rede ist. Die Participien bedürfen unabweislich eines bestimmenden Zusatzes, wozu *αναξιως* wieder das passende Wort ist. Dagegen möchte *του κυριου* nach *το σωμα*, wozu sich dieser Genit. aus dem Contexte ergänzt, ein erklärendes Glossem sein; [5]) doch kann hier wieder an eine zufällige Omission gedacht werden.

---

[1]) AC minuscc. Sahid. Aeth.; — von Lachm., Tischend. und Meyer befolgt, während Rückert die LA. für zweifelhaft hält.

[2]) Meyer.

[3]) Rückert.

[4]) Von Osiander vorgeschlagen.

[5]) Es fehlt in AB minuscc. Sahid. Harl.*; — von Lachm., Tischend. und Meyer elidirt, von Rückert wieder zweifelhaft gehalten.

Mit der Metapher: κριμα ἑαυτῳ εσθιειν και πινειν, — ſich durch Eſſen und Trinken κριμα scil. θεου zuziehen, iſt zu vgl. Offb. 14, 10 πινειν εκ του οινου του θυμου του θεου, 16, 19 δουναι το ποτηριον του οινου του θυμου της οργης αυτου [θεου]. Κριμα vereinigt in ſich die Bedeutungen: Gericht, Gerichtsurtheil, insbeſondere (= κατακριμα) Strafurtheil, und Strafe, wovon die beiden letztern zuweilen gleichmäßig anwendbar ſind, wie bei dem verwandten οργη; hier iſt es das Strafurtheil Gottes, [1]) das nach V. 30 zunächſt auf zeitliche Strafen geht, aber nach V. 32 auch die ewige Strafe, die Verdammniß bedingungsweiſe involvirt, denn wenn die erſtern als pädagogiſche Mittel verhängt werden, um durch Erwirkung der Sinnesänderung und Buße die Verdammniß abzuwenden, ſo ſind ja die betreffenden Frevler derſelben im Urtheile Gottes bereits ſchuldig geworden. Ueber μη διακρινων το σωμα vgl. z. V. 24; die Anwendung des Verbums διακρινειν V. 31 im Sinne von beurtheilen nöthigt nicht, hier die nächſtliegende und für das beiſtehende Object ganz paſſende Bedeutung unterſcheiden zu verlaſſen und es ebenſo zu nehmen; [2]) die Begriffe des Unterſcheidens und Beurtheilens, auch des Richtens, berühren ſich logiſch ſo eng, daß der Uebergang von dem einen zum andern ſehr leicht und natürlich eintreten kann.

V. 30 f. Von dem eben ausgeſprochenen Satze führt nun der Apoſtel den Leſern Thatbelege aus ihrer eigenen Erfahrung vor, indem er auf die zahlreichen Krankheits- und Sterbefälle unter ihnen als göttliche Strafen hinweiſt. Daran knüpft ſich eine Belehrung zur Verwahrung vor ſolchen Leidensſtrafen und über den höhern Zweck derſelben für diejenigen, welche ſie treffen. Wenn er die Krankheits- und Todesfälle unter ihnen ohne weiteres als göttliche Strafen erklärt, ſo muß vorausgeſetzt werden, daß ſie etwas beſonders Auffälliges hatten; dies konnte aber darin liegen, daß ſolche zur Zeit nur innerhalb der chriſtlichen Gemeinde und nicht auch unter den übrigen Bewohnern von Korinth in ungewöhnlicher Zahl vorkamen, oder daß ſie dort doch verhältnißmäßig viel häufiger waren, was das mit Nachdruck vorangeſtellte εν ὑμιν andeutet. Die Auffaſſung der Worte ασθενεις, αῤῥωστοι και κο-

[1]) *Theodoret.* κολαστικη ψηφος.
[2]) *Chrysostom., Theophylact.* Vulg.; — de Wette, Meyer.

μωνται im geistigen Sinne von sittlich-religiöser Schlaffheit und Erstorbenheit[1]) ist entschieden abzuweisen; zwar könnten derartige moralische Zustände allerdings unter den Gesichtspunct von göttlichen Strafen gestellt werden, vgl. Röm. 1, 24 ff., allein die beiden letzten Ausdrücke werden sonst niemals auf das geistige Leben angewendet, und es ist diese Deutung auch contextwidrig, mit V. 32 ganz unvereinbar. — V. 31 ist das recip. γαρ nach überwiegenden Zeugen[2]) mit δε zu vertauschen; jenes ist eine durch unrichtige Auffassung des Zusammenhanges veranlaßte Aenderung. Die Belehrung über das Mittel zur Verwahrung vor irdischen Leidensstrafen involvirt die Ermahnung, darnach sich zu benehmen; die Selbstbeurtheilung, das διακρινειν εαυτους, ist aber wesentlich Eins mit der V. 28 eingeschärften Selbstprüfung, dem δοκιμαζ. εαυτ., da letzteres mit der Erforschung des subjectiven Zustandes auch die Prüfung der Würdigkeit zum Abendmahlsgenusse umfaßt. Im Nachsatze schließt sich κρινεσθαι so an das vorausgehende κριμα an, daß damit der Vollzug des Strafurtheiles, also eine factische Bestrafung und zwar mit Beziehung auf V. 30 eine Bestrafung in diesem Leben bezeichnet wird, vgl. Apg. 7, 7. 2 Thess. 2, 12, welcher Sinn sich dann auch auf das hypothetische Particip. κρινομενοι V. 32 überträgt. Wenn das κρινεσθαι wegen Verschuldung wirklich eintritt, so soll es als eine παιδεια betrachtet werden, als eine aus der Liebe Gottes (vgl. Sprüchw. 3, 11. Hebr. 12, 6) hervorgehende pädagogische Züchtigung, die unmittelbar Buße und Besserung bezweckt, dadurch aber weiterhin die Abwendung der κατακρισις, Verdammung, die dem κοσμος, der ungläubigen und gotteswidrigen Welt, welcher sich auch die unbußfertigen Sünder unter den Christen einreihen, bei der Wiederkunft Christi, an dem für die Ewigkeit entscheidenden Gerichtstage bevorsteht.

V. 33. 34. Schließliche Anordnungen gegen die zu Anfang gerügten Mißbräuche. Das folgende ωστε bezieht sich auf den ganzen Abschnitt von V. 23—32, und führt die nachstehenden Anordnungen als paränetische Anwendung ein; die erste von denselben V. 33, αλληλους εκδεχεσθε, wartet auf einander, entspricht der Rüge V. 21 εκαστος το ιδιον δειπνον προλαμβανει V. 21, — und die andere V. 34, ει (das rec. δε ist nach überwiegenden Gegen-

[1]) Krause, Morus, Eichhorn, Olshausen.
[2]) ABDEFG minuscc. Boern. *Clem. Alex. August. Ambrosiast.*; — von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer befolgt.

zeugen [1]) zu ſtreichen) τις πεινᾳ, εν οικῳ εσθιετω, den zwei erſten Sätzen von V. 22. Es iſt dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauche zuwider, wenn εκδεχεσθαι αλληλ. von der gegenſeitigen Aufnahme, Beiziehung zum Mahle oder Bewirthung genommen wird; [2]) aber der Ap. faßt in Gedanken mit der Erwartung die Bewirthung zuſammen, er meint eine Abwartung der Mitbrüder zu dem Zwecke, um mit ihnen ein gemeinſames Mahl zu halten. Zu εις κριμα, wieder von dem Erfolge, vgl. V. 17. Indem er ſich hier auf das Dringendſte beſchränkt, verweist er im Uebrigen auf ſeine bevorſtehenden mündlichen Anordnungen, womit er die ſchriftliche Weiſung in Bälde ergänzen zu können hofft; τα λοιπα bezieht ſich nicht auf den Gemeindegottesdienſt überhaupt, denn im folgenden Abſchnitte gibt er ja auch noch dahin gehörige Vorſchriften, — ſondern auf die Feier des δειπνον κυριακον nach ſeinen zwei Beſtandtheilen insbeſondere.

Ueber die Geiſtesgaben.

Cap. XII. 1. — XIV. 40.

Die Eingangsformel dieſes Abſchnittes läßt in Vergleichung mit 7, 1 u. 8, 1 erkennen, daß das von den Korinthern an Paulus gerichtete Schreiben ſich auch auf den hier behandelten Gegenſtand bezogen habe. Aus der Abhandlung ſelbſt geht dann beſtimmter hervor, daß die ſchriftlichen Aeußerungen und Fragen vornehmlich den Werth und Gebrauch der Gloſſolalie betrafen, daß ein Theil der korinthiſchen Gemeindeglieder ſie über alle andern Charismen weit erhoben und als die allein ſichere Bewährung der Geiſtesbegabtheit geprieſen habe, was einerſeits bei ſolchen, welche ihrer entbehrten, ein leidenſchaftliches Begehren und Verlangen nach dem Beſitze dieſer Gabe, Unzufriedenheit und Beneidung der damit Betrauten, und bei dieſen eine eitle und unzweckmäßige Anwendung in den gottesdienſtlichen Verſammlungen herbeiführte. Es wurde aber die Ordnung und Erbauung im Gemeindegottesdienſte ingleichen durch unzweckmäßige Anwendung der Prophetengabe geſtört, da wie von den Gloſſenrednern, ſo auch von den Propheten ſich mehrere gleich-

---

[1]) ACD*FG minuscc. Copt. Slav. Vulg. It. *Cypr. Ambrosiast. Pelag.*; von der neueren Kritik allgemein befolgt.

[2]) Roſenmüller, Schulz, Pott, Rückert, Olshauſen.

zeitig zum Vortrage hervordrängten oder der eine dem andern nicht weichen wollte, vgl. 14, 29 ff. Möglich ist, daß diese Erscheinungen wieder mit dem korinthischen Partheiwesen zusammenhängen; doch fehlt in unserem Abschnitte jede Beziehung auf eine bestimmte Parthei, auch bietet sich anderwärts kein Haltpunct dar, um dies als thatsächlich zu constatiren und die dabei betheiligten Partheien ausfindig zu machen. Wenn der Apostel 12, 13 auf den Gegensatz der Juden und Hellenen oder Heiden kommt, so ist daraus, da auch noch andere, bürgerlich verschiedene Bestandtheile des Einen Leibes Christi aufgeführt werden, keine Andeutung dafür zu entnehmen, daß die betreffenden Erscheinungen mit den gegensätzlichen Geistesrichtungen der judaistischen Petriner und der Pauliner in Verbindung ständen, [1]) und noch weniger kann die Thatsache, daß die Glossolalie zuerst im judenchristlichen Kreise vorkommt, Apg. 2., zu Gunsten dieser Annahme benützt werden.

Der Apostel nimmt aber von den schriftlichen Anfragen der Korinther Veranlassung, sie über die Geistesgaben im Allgemeinen zu belehren, und während nun dieser Abschnitt zwar insoferne sich dem vorausgehenden anschließt, als darin wieder kirchliche Mißbräuche und Unordnungen bekämpft werden, so bildet er doch vermöge des weitern Gesichtspunctes ein eigenes, für sich bestehendes Hauptstück des Briefes.

Der erste Theil Cap. 12. befaßt sich mit dem gemeinsamen Ursprunge der verschiedenen Gaben, ihrem Zwecke und gegenseitigen Verhältnisse, mit den verschiedenen Berufsstellungen in der ganzen Kirche und der einzelnen Gemeinde, und bereitet so die besonderen Belehrungen und practischen Anweisungen vor, welche die Zustände in Korinth erfordern.

V. 1 f. Einleitung, welche den Gegenstand der Abhandlung ankündigt und den Bestimmungsgrund der nachfolgenden ausführlichen Belehrung hervorhebt. Zu V. 1 vgl. 8, 1 u. 7, 1. Daß *των πνευματικων* nicht nach 14, 37 als mascul. zu fassen sei, sondern als neutr. mit Ergänzung von *χαρισματων*, erhellt aus der Vergleichung von V. 31 mit 14, 1 ganz evident; die *χαρισματα*, die außerordentlichen Fähigkeiten und Vermögen, die nachher im Einzelnen aufgeführt werden, sind damit nach ihrem Ursprunge als Gaben des *πνευμα θεου* s. *πν. ἁγιον*

[1]) Räbiger Krit. Untersuchungen ꝛc. S. 128 f.

bezeichnet. Der Apoſtel meint dieſe Gaben insgeſammt, nicht b- loß die γενη γλωσσων V. 10, [1]) wofür 14, 1 u. 37 keine St- tze bietet, auch nicht die προφητεια allein, [2]) wogegen ſchon der Plu- ral ſtreitet, wenn er neutral gefaßt wird, noch auch nur dieſe bei- den Gaben miteinander; die ganz allgemeine Auffaſſung wird durch die nachfolgende allgemeine Abhandlung nothwendig gefordert. — V -. 2 iſt nach überwiegenden Zeugen zu leſen: οιδατε, ὁτι ὁτε , [3]) wodurch in der Satzfügung eine Anakoluthie entſteht, welche der gemeine Text durch Auslaſſung von ὁτε [4]) vermeidet; ſtatt des Particip. απαγομενοι, das ſich jetzt grammatiſch an den Satz mit ὁτε anſchließt, ſollte ein zu ὁτι gehöriges temp. finit. fol- gen. Der Ap. erinnert die Leſer an ihren früheren Zuſtand im Hei- den- thum, wo ihnen eine freudige Begeiſterung, wie ſie das Chriſ- ten- thum ſeinen Bekennern überhaupt verleiht, völlig fremd geblie- ben iſt, wo ſie insbeſondere von ſolchen höhern Geiſtesgaben, die hier bei Einzelnen zum Vorſchein kommen, gar keine Erfahrung gem acht haben. In ὡς αν ηγεσθε απαγαμενοι, wie ihr im- mer geführt wurdet, euch führen laſſend, wird nach dem ge- wöhnlichen Gebrauche der Verba αγειν und απαγειν von einer ge- waltſamen Hin- und Abführung (vor Gericht, zu Kerker und T- od) die Paſſivität der Subjecte ſtark markirt, und es iſt an eine ü- ber- wältigende Macht zu denken, welche zur Verehrung der Götzen bl- nd- lings hinreißt; die Vorſtellung von einer Abführung vom rec- hten Wege, der Irreführung, iſt nicht zugleich damit zu verbinden. Die zum Götzencult fortreißenden Potenzen ſind aber nach 10, 29 ff., vgl. Eph. 2, 2, die Dämonen, deren Einfluß die Götzendie- ner verfallen, [5]) — nicht die auf das Böſe gerichteten Triebe der ei- gen- nen Natur, oder die Macht der Gewohnheit, Erziehung, Volksſi- tte, oder die Autorität der Prieſter. Mit dem Begriffe ειδωλα, hier

---

[1]) Heydenreich, Billroth, Wieſeler in den Studd. und Kr- itt. 1838. S. 711 u. A.

[2]) Clericus, Grotius u. A.

[3]) ACDEl minuscc. Aeth. Arm. Slav. Vulg. Boern. *Basil. Chryost- om. Athanas. Didym.* al.; — recipirt von Griesb., Scholz, Tiſchen- d., Rückert, Meyer, de Wette, Oſiander.

[4]) So außer vielen minuscc. auch die wichtigen Zeugen BFG S- yr. Erpen. Copt., welche Lachm. zweifelhaft machten und für Reiche maß- ge- bend wurden. Einige Documente leſen ὁτε mit Auslaſſung von ὁτι, *K* minus- cc. *Damasc. Oecum.*

[5]) *Athenagoras* Legat. pro Christ. p. 29 ed. Col. και οι μεν περι τα ειδωλα αυτους ελκοντες οι δαιμονες εισι οι προειρημενοι, οι προεστη- κο- τες τω απο των ιερειων αιματι λ. *Chrysostom., Theodoret.* al.

Götzenbilder (vgl. z. 8, 4), verbindet sich von selbst die Vorstellung des Ungeistigen, Unlebendigen, Wirkungslosen, welche die Erzeugung und Mittheilung von geistigen Zuständen, Fähigkeiten und Kräften, wie sie der hl. Geist verleiht, überhaupt ausschließt, und mit dem Prädicate *αφωνα*, die stummen, sprachlosen (vgl. Hab. 2, 18. 3 Makk. 4, 16), wird der Mangel an Leben noch nach einer besondern Seite in dem Sinne hervorgehoben, daß die Idole auch keine *φωνη*, kein pneumatisches Reden (V. 3), erzeugen können. Die Wirkungen des Geistes sind also für die Leser in jeder Beziehung neue Erscheinungen, und eben dies bestimmt den Ap., statt bloß auf die an ihn gerichteten Fragen und Aeußerungen in Kürze zu antworten, in eine ausführliche Belehrung darüber einzugehen. [1]) Einer anderseitigen Auffassung, nach welcher er hier die heidnische Mantik der christlichen Prophetie, wovon dann V. 3 gedeutet wird, entgegenstellen soll, [2]) widerstreitet entschieden die offenbar pragmatische Prädicirung der Götzen als *αφωνα*; eben dieses nachdrucksame Prädicat vereinbart sich ingleichen nicht mit der auch sonst erzwungenen Erklärung, als ob hier die Disharmonie des Heidenthums in Ansehung der darin wirkenden Potenzen, der Lehre und des Cultus, beschrieben werde, im Gegensatze zur Harmonie und Einheit, die im Christenthum zwischen den göttlichen Personen, sowie auch in Doctrin und Gottesdienst bestehe, [3]) — womit die Deutung verwandt ist, nach welcher davon die Rede wäre, daß dem Heidenthume ein einiges, Alle auf gleiche Weise bestimmendes

---

[1]) Vgl. Meyer.

[2]) *Chrysostom.* της μαντειας την διαφοραν και της προφητειας τιθησι ... εν τοις ειδωλοις, φησι, ειποτε κατεσχεθη τις ὑπο πνευματος ακαθαρτου και εμαντευετο, ὡσπερ ἀπαγομενος, οὑτως εἱλκετο ὑπο του πνευματος δεδεμενος, ουδεν ειδως ὠν λεγει· τουτο γαρ μαντεως ιδιον, το εξεστηκεναι, το αναγκην ὑπομενειν, το ωθεισθαι, το ἑλκεσθαι, το συρεσθαι ὡς μαινομενον λ. Ihm folgen *Oecumen.* und *Theophylact.*

[3]) *Theodoret.* Βουλεται δε και την της ἑλληνικης μυθολογιας την διαφωνιαν ελεγξαι και της ευσεβειας την αληθειαν δειξαι. Οἱ γαρ δαιμονες την Θεος προσαγοριαν ἁρπασαντες και ἑαυτοις ταυτην επιθεντες, πολλην πλανην εν τοις ανθρωποις απειργασαντο· της γαρ ευθειας παρατραπεντες ὁδου και τον ὀντως παραλιποντες Θεον, πολλοις το σεβας το θειον προσηνεγκαν· ου παντα γαρ ισχυειν ενομιζον ἑκαστον, αλλα τον μεν σοφιας, τον δε πολεμικης εμπειριας, τον δε ναυτικης επιστημης χορηγον ὑπελαμβανον. Τουτο τοινυν ὁ θειος αποστολος δια των ειρημενων δεδηλωκεν, ὁτι πριν δεξησθε της ευσεβειας το φως, ετι τῳ ψευδει δουλευοντες, δικην αλογων τηνδε κακεισε περιηγησθε, τῃ των αναισθητων ειδωλων ἑαπατῃ δεδουλωμενοι. Παρ' ἡμιν δε πλειστη συμφωνια τε και ὁμονοια· ου γαρ αλλα μεν μονογενης υἱος, αλλα μεν διδασκει το παναγιον πνευμα λ.

geistiges Princip gefehlt habe, das dagegen im Christenthum walte. [1]) —

V. 3. Nach dem schon angegebenen Zusammenhange bezieht sich nun διο γνωριζω ὑμιν nicht bloß auf die mit ὁτι grammatisch sich anschließenden Sätze, sondern weiter auch auf alles Nachfolgende. Der Apostel hebt zuerst eine ganz allgemeine Wirkung des hl. Geistes oder ein allgemeines Merkmal der Geistesbegabtheit hervor, mit negativer und positiver Bestimmung: der Geistesbegabte flucht Jesus nicht, er bekennt ihn vielmehr als seinen Herrn, und ein solches Bekenntniß, das als ein entschiedenes, kräftiges und freudiges gedacht ist, und den festen und lebendigen Glauben an das ganze Christenthum miteinschließt, ist nur unter dem Einflusse des göttlichen Geistes möglich, so daß also dadurch das Inwohnen und die Einwirkung des hl. Geistes constatirt wird. In εν πνευματι θεου λαλων bezeichnet die Präposition sowohl die Gemeinschaft, als auch zugleich die wirkende Ursache, vgl. 1. 2. 5. Matth. 22, 43, und es wird hier mit der höhern charismatischen Geistesbegabtheit, die allen wahren Christen gemeinsame Geistesausstattung ohne Unterscheidung zusammengefaßt. Wenn Einige wieder dieses εν πνευμ. θεου λαλειν von dem Glossenreden oder von der Prophetie insbesondere verstehen, so steht entgegen: daß die hervorgehobenen Momente, Nichtverfluchung und Anerkennung Jesu, doch diese Charismen gar nicht specifisch charakterisiren, — und daß der Vortrag V. 4, wo ausdrücklich von dem Besondern in der Wirksamkeit des Geistes die Rede ist, mit den metabatischen oder antithetischen δε fortschreitet und so dieses Besondere von dem Vorausgehenden unterscheidet oder dazu in Gegensatz stellt. [2]) Statt der rec. Ιησουν und κυριον Ιησουν ist die stark testirte LA. Ιησους und κυριος Ιησους [3]) aufzunehmen, und in beiden Redegliedern εστι, oder statt dessen im ersten εστω zu ergänzen. Ἀνάθεμα, im Griechischen wie die Form αναθημα von Weihgeschenken, die in den Tempeln der Götter niedergelegt werden, entspricht im Hellenistischen dem hebr. חֵרֶם, und hat hiernach die Bedeutung Fluch,

[1]) Rabiger Krit. Untersuchungen über die Korintherbriefe. S. 143.
[2]) Vgl. Olshausen, Osiander.
[3]) ABC minuscc. Syr. Arr. Copt. Aeth. *Origen. Cyrill. Alex.* al.; — von Lachm., Tischenb., Rückert und Meyer aufgenommen.

oder in metonymischer Anwendung auf eine Person, Verfluchter, vgl. Röm. 9, 3. Ergänzt man dazu εστι, so wäre parallel mit dem zweiten Redegliede ein Bekenntniß ausgedrückt: Jesus ist verflucht, ein vom Fluche, oder von der göttlichen Strafe bereits Getroffener, — mit Beziehung auf den Kreuzestod, der den ungläubigen Juden als göttliches Strafgericht galt; nach der andern, passendern Ergänzung ist aber die Rede eine Verwünschung: Jesus sei verflucht, es treffe ihn die göttliche Strafe, das ewige Verderben. Diese im Hinblicke auf die ungläubigen Juden gebrauchte Formel λεγειν αναθεμα schließt aber auch die erbitterte Lästerung der ungläubigen Heiden ein. Vgl. zum ganzen Vs. 1 Joh. 4, 2 f.

V. 4—6. Indem der Apostel jetzt zu den besondern außerordentlichen Gaben übergeht, [1]) so stellt er ihrer Verschiedenheit die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Aemter, worin sie in Anwendung kommen, und weiter noch die Verschiedenheit ihrer Wirkungen zur Seite, und vertheilt den Ursprung der Charismen, Aemter und charismatischen Wirkungen auf die Trias der göttlichen Personen. Gemäß dem Sprachgebrauche von διαιρειν, welches die verwandten Begriffe dividere s. distribuere und distinguere in sich vereint, hat διαιρεσεις die Doppelbedeutung Vertheilungen und Unterschiede oder Verschiedenheiten; davon würde die erstere V. 4 und V. 5 vollkommen passen, aber nicht auch so V. 6, während die andere sich für alle drei Redeglieder gleichmäßig eignet, und ihre Aufnahme kann dadurch nicht behindert werden, daß V. 4 zu αυτο δε πνευμα nach V. 11 το διαιρουν im Sinne des Zutheilens oder Vertheilens in Gedanken zu ergänzen ist. Der Verschiedenheit der Gaben gegenüber wird, wie auch bei den Aemtern und charismatischen Wirkungen, ihre genetische Einheit festgestellt; sie haben das Eine πνευμα, den Einen Gottesgeist, zur Quelle. Es ist verfehlt, wenn διακονιαι V. 5 und ενεργηματα V. 6 wieder von den Geistesgaben insgemein verstanden wird, die nur mit verschiedener Benennung [2]) oder nach einer anderen Betrachtungs-

---

[1]) Vgl. darüber: Englmann, von den Charismen im Allgemeinen und von dem Sprachencharisma insbesondere, Regensb. 1848, wo sich auch die ältere Literatur verzeichnet findet.

[2]) *Chrysostom.* τι εστι ενεργημα; τι δε χαρισμα; τι δε διακονια; ονοματων διαφοραι μονον, επειδη πραγματα τα αυτα. So *Theodoret.*, *Oecumen.*, *Theophylact.*, *Zonaras*, lexic. col. 740.

weise [1]) aufgeführt würden, — oder aber von einzelnen Arten der Gaben, wonach auch V. 4 die beschränkte Beziehung auf eine Classe derselben erhielte. [2]) Unzweifelhaft sind die διακονιαι kirchliche Aemter oder Berufsarten, welche theils zur Gründung des Gottesreiches, theils für die schon gestifteten und bestehenden Gemeinden bestimmt sind, vgl. V. 28 f. Der Verleiher von ihnen allen ist Christus, — και ὁ αυτος κυριος scil. ὁ διαιρων s. διδους, vgl. Eph. 4, 11, d. i. er ist es, der als Herr seines Reiches sie unmittelbar anordnet und die Personen dazu auswählt oder ihre Wahl leitet, während Gott ihr mittelbarer Urheber ist, dessen Wille Christus ausführt, vgl. V. 18. 24. 28. Was das dritte Glied V. 6 anbelangt, so gestattet der Ausdruck ενεργηματα an und für und auch nach seiner Beziehung auf die χαρισματα sowohl eine active als passive Auffassung im Sinne von operationes, Thätigkeiten, Wirkungsweisen, — oder von effectus, thatsächlichen Erfolgen der Wirksamkeit. Obschon er aber V. 10 active gebraucht ist, so dürfte doch hier die passive Deutung den Vorzug verdienen, wonach darunter die physischen und geistigen Effecte der Geistesgaben bei denjenigen, auf welche mit ihnen gewirkt wird, zu verstehen sind. [3]) Die ganz allgemeine Auffassung der Worte ὁ ενεργ. παντα εν πασιν von allen Wirkungen im Weltall oder in der Menschheit [4]) würde zwar dem Subjecte θεος vollkommen angemessen sein, allein der Context fordert die engere und bestimmte Beziehung auf die ενεργηματα der Charismen, welche aber nach V. 11 auch selbst mitbegriffen werden können; hiernach ist πασιν nicht neutr., sondern masc., und sowohl von denen zu verstehen, welche mit Gaben ausgestattet sind, als auch von jenen, in welchen die Wirkungen des Glaubens, der Erleuchtung, der Standhaftigkeit und Beharrlichkeit, der physischen Heilung ꝛc. hervorgebracht werden. Da die Charismen πνευματικα, Gaben oder besondere Bethätigungen des hl. Geistes sind, so ist der Geist ihr unmittelbarer Verleiher und ihm gehören auch ihre ενεργηματα unmittelbar an, sie sind seine Wirkungen; indem aber der Geist selbst von Gott kommt, so ist Gott der Urquell der Gaben,

[1]) Meyer, Billroth.
[2]) Estius, Olshausen.
[3]) *Theodoret.* nach seiner Auffassung von den Geistesgaben selbst: ὡς ὑπο της θειας ενεργουμενα δυναμεως.
[4]) Estius, Calmet u. A.

vgl. V. 28. Röm. 12, 3. Hebr. 2, 4, und das Urprincip ihrer Wirkungen. Inwieferne nun Gott den Geist durch Christus verleiht, durch welchen er auch die διακονιαι ertheilt, so könnte hinwiederum auch der Herr als die Quelle und das Princip der Gaben und Wirkungen bezeichnet werden.

V. 7. Neben der Einheit des Ursprunges der Charismen wird nun auch ihre teleologische Einheit hervorgehoben, und zwar mit Rücksicht auf die verschiedenen individuellen Begabungen, wodurch dieser Vs. zugleich den Uebergang zur nachstehenden Aufzählung derselben bildet. Die φανερωσις του πνευματος ist thatsächliche Selbstoffenbarung des Geistes, welche jedes Charisma sammt seiner Aeußerung ist, und der Artikel markirt die besondere und bestimmte Geistesmanifestation bei jedem Einzelnen von den charismatisch Begabten. Es ist also του πνευμ. Genitiv des Subjects, — nicht wie 2 Kor. 4, 2 des Objects, wonach der Sinn wäre: daß jedem verliehen sei, durch eine bestimmte Thätigkeit den ihm inwohnenden Geist kund zu thun. [1]) In προς το συμφερον ist die Präposition nicht nach 2 Kor. 5, 10. Gal. 2, 14 = κατα, secundum, so daß der Sinn wäre: die besondere charismatische Ausstattung geschehe je nach dem Nutzen, der daraus erwachsen könne, [2]) womit die Zweckvorstellung sich nur mittelbar verbinden würde, — sondern hat teleologische Bedeutung, vgl. 7, 35. Das συμφερον ist der Nutzen der Gemeinde, oder nach einem erweiterten Gesichtspuncte, der Kirche, welche die einzelnen Gemeinden constituiren und sie jeweils auch in einer gewissen Weise repräsentiren, vgl. V. 12 ff., aber in Anbetracht der Bekehrungsgaben ist die Beziehung auch auf die bekehrungsfähigen Ungläubigen auszudehnen; es ist dabei an die Begründung und Befestigung des Glaubens, Fortbildung der Erkenntniß und Kräftigung des religiös-sittlichen Lebens zu denken; der eigene Vortheil der Begabten, [3]) der sich mit einem Theile der Charismen, wie mit der σοφια und γνωσις, auch mit dem γλωσσαις λαλειν, vgl. 14, 4, verbindet, kommt hier nicht in Betracht.

Indem jetzt der Apostel V. 8 ff. die mannigfachen Geistes-

---

[1]) Schulz, Meyer.
[2]) Billroth.
[3]) *Theodoret.* διδασκων, ὡς ὁ παντα σαφως επισταμενος και το λυσιτελον ἑκαστῳ γινωσκων, σοφως τα παντα εθυνει. So auch *Chrysostom.*

offenbarungen oder charismatischen Begabungen aufzählt, so ist die individuelle Vertheilung nicht streng buchstäblich zu fassen, als ob er je einem Individuum nur eine einzelne Gabe oder Species von Charismen ausschließlich zueigne, denn es erscheinen ja in einer und derselben Person, und dies gerade auch bei Paulus selbst, mehrere und verschiedenartige Gaben vereinigt; man hat vielmehr den allgemeinen Gedanken festzuhalten: daß die genannten vielfachen Charismen an die einzelnen Personen verschieden vertheilt werden. Was die Ordnung in ihrer Aufzählung anbelangt, so hat es den Anschein, was auch Mehrere wirklich annehmen, [1]) daß mit ᾧ μεν V. 8, ἑτερῳ δε V. 9, u. ἑτερῳ δε V. 10, drei besondere Classen unterschieden würden. Wenn nun aber zwar die zwei ersten und die zwei letzten Glieder zusammengehörige Gaben enthalten, so ist doch nicht einzusehen, nach welchem Gesichtspuncte die in der Mitte stehenden eine eigene Classe constituiren sollten. Wollte man diese als solche betrachten, welche durch die vorangestellte πιστις bedingt seien, so kommt dagegen in Betracht, daß diejenige Art des Glaubens, welche hier mit πιστις gemeint ist, nach Röm. 12, 3. 6 nicht allein die sich sofort anschließenden vier Charismen, sondern auch alle andern bedingt. Außerdem leuchtet ein, daß die προφητεια und διακρισις πνευματων mit den in den zwei letzten Gliedern genannten Gaben näher verwandt sind, als mit den Charismen der Thatwunder, die damit eine Classe ausmachen sollten. Es wird also als zufällig zu betrachten sein, daß mit dem gegensätzlichen αλλῳ δε zweimal ἑτερῳ δε wechselt, und eine Classification ist darauf nicht zu gründen. Wird aber der charismatische Glaube als die Bedingung der übrigen Charismen angenommen, so reihen sich dieselben insoferne in zwei Hauptclassen, als sie theils solche sind, die in der natürlichen geistigen Ausstattung eine Grundlage haben, so daß der hl. Geist hier nur das Princip außerordentlicher Entwickelung und Potenzirung ist, während die übrigen einer natürlichen Basis ermangeln, schlechthin schöpferische Geisteswirkungen sind; zur ersten dieser Classen gehören die σοφια und γνωσις, die προφητεια in ihrer Eigenschaft als Gabe der Erweckung, Ermahnung und Tröstung, wogegen sie als Offenbarungsgabe in die andere Kategorie fällt, und die διακρισις των πνευματων. Auch kann

[1]) Rückert, Meyer, Billroth, Osiander.

man mit der gleichen Stellung des Glaubens die übrigen Charismen nach dem Gesichtspuncte ihrer Aeußerung im Worte und in der That in zwei Hauptclassen bringen.

V. 8. Zuerst werden die höhern Lehrgaben genannt, λογος σοφιας und γνωσεως. Die Genitive schließen sich an den Begriff λογος als Objectsbestimmungen an: Rede oder Redevortrag, welcher σοφια und γνωσις zum Inhalte hat, vgl. λαλειν σοφιαν 2, 6. λαλ. εν γνωσει 14, 6. Inwieferne aber der einer tiefern Einsicht oder Wissenschaft entsprechende Vortrag nach 2, 13 auch als eine specielle Gabe des hl. Geistes betrachtet werden kann, so sind beide Male eigentlich zweierlei Gaben zusammengefaßt: die innere Erleuchtung und das formelle Lehrvermögen. Ueber den Begriff der σοφια, welche die göttlichen Heilsentschlüsse und ihre allmählige Verwirklichung im Menschengeschlechte, oder die ethische und ethisch-historische Seite des Christenthums zum Gegenstande hat, vgl. z. 2, 6 f. [1]) Die γνωσις, womit sonst auch eine vollkommene christliche Einsicht im Allgemeinen bezeichnet wird, vgl. 1, 5, ist hier in Coordination mit der σοφια von dieser unterschieden, und bezieht sich in dieser Unterscheidung auf die metaphysischen Wahrheiten des Christenthums: auf das Wesen und die Eigenschaften Gottes, seine trinitarische Existenzweise, die Verhältnisse der drei Personen zu einander und zur geschöpflichen Welt, die himmlischen Zustände ꝛc.; vgl. Kol. 1, 9. 2, 3. 2 Kor. 4, 6. 10, 5. 1 Tim. 6, 20. Wie die σοφια, so ist auch die γνωσις als tiefere und organische Erkenntniß der metaphysischen Wahrheiten des Christenthums Eigenthum Pauli, aber am meisten ragt darin der Ap. Johannes hervor, welcher seine Gnosis vornehmlich im Evangelium niedergelegt hat. [2]) Von der natürlichen Wissenschaft im ethischen und metaphysischen Gebiete des Christenthums unterscheiden sich die charismatische σοφια und γνωσις gleichmäßig dadurch, daß sie Wirkungen des hl. Geistes sind, aber auch durch den höhern Grad extensiver und intensiver Vollkommenheit. Verfehlt ist es, wenn die γνωσις hier auf den ganzen Umfang der theoretischen Wahrheiten, die σοφια dagegen auf die practischen bezogen, [3]) — oder wenn letztere von dem materiellen Besitze der höhern Wahrheit,

[1]) Vgl. hierzu auch meine Einleitung in das N. T. S. 225 f.
[2]) Vgl. meinen Comment. zu Joh. I. S. 39. f.
[3]) Cornel. a Lap., Billroth, Olshausen.

die γνωσις dagegen von ihrer ſpeculativen Durchdringung,[1]) — oder entweder dieſe[2]) oder die σοφια[3]) auch von der formellen Lehrweisheit verſtanden wird. Mit der Formel κατα το αυτο πνευμα, nach Verfügung deſſelben Geiſtes, iſt der hl. Geiſt wie mit δια του πνευματος als das verleihende Princip bezeichnet, aber es verbindet ſich damit zugleich die Vorſtellung von ſeiner Freiheit in Vertheilung der Gaben, vgl. das καθως βουλεται V. 11.

V. 9 f. Es folgen die πιστις und die Charismen der Thatwunder, χαρισματα ιαματων und ενεργηματα δυναμεων. Die πιστις iſt hier nicht der chriſtliche Glaube im gewöhnlichen Sinne, welcher die Theilnahme an dem Erlöſungswerke, die Verſöhnung und Heiligung und dadurch das ewige Leben bedingt, obſchon auch bei dieſem Glauben, ſowie bei dem ganzen religiös-ſittlichen Leben des Chriſten, der hl. Geiſt ſich thätig erweiſt, vgl. Gal. 5, 12 f., — ſondern ſie iſt ein Vertrauen von außerordentlicher Intenſität und Kraft, welches, als vom hl. Geiſte unmittelbar, wenn auch unter Mitthätigkeit des Subjectes gewirkt, ſelbſt ein Charisma im höhern Sinne iſt, hinwiederum aber auch die ſubjective Baſis für die ſofort genannten Wundergaben, vgl. 13, 2. Matth. 17, 19. Luc. 17, 6, und nach Röm. 12, 3. 6, wie ſchon bemerkt, ingleichen von allen übrigen Charismen.[4]) Nach den letztern Stt. ſcheint aber der Apoſtel auch in dem charismatiſchen Glauben wieder verſchiedene Stufen zu unterſcheiden, welche je dieſe oder jene Gabe, oder ein beſtimmtes Maß ihres Beſitzes und ihrer Aeußerung bedingen. Zu εν τω αυτ. πνευματι vgl. V. 3; im folgenden Gliede iſt die Wiederholung von εν τω αυτω rec. als eine conformirende Aenderung der gut bezeugten LA. εν ἑνι[5]) zu betrachten. In dem Plural ιαματων ſind die verſchiedenen Wunderheilungen, die Heilungen mannigfaltiger Krankheiten zuſammengefaßt; der andere Plur. χαρισματα bezeichnet aber wie auch V. 10 ενεργηματα nicht ſowohl verſchie-

---

[1]) Meyer.
[2]) *Theodoret., Oecumen., Theophylact.*
[3]) *Chyrill. Alex.*
[4]) *Chrysostom.* πιστιν ου ταυτην λεγων την των δογματων, αλλα την των σημειων, περι ης ὁ Χριστος φησιν· εαν εχητε πιστιν ὡς κοκκον συναπεως λ. (Matth. 17, 20). Και οἱ αποστολοι δε περι αυτης ηξιουν λεγοντες, προσθεις ἡμιν πιστιν· αυτη γαρ ἡ μητηρ των σημειων εστι.
[5]) AB minuscc. Vulg. Clarom. Germ. Patrr. lat.; — von Lachm., Tiſchenb., Rückert und Meyer aufgenommen.

dene, besonders vertheilte Charismen, als vielmehr die verschiedenen, mannigfach sich bethätigenden Kräfte und Aeußerungen derselben Gabe, vgl. πνευματα 14, 32. Mit den Heilungsgaben sind die ενεργηματα δυναμεων als eine eigene Species von Thatwundergaben verbunden; ενεργ. sind hier Wirkungen im activen Sinne, operationes, oder das Vermögen zu wirken, und δυναμεις, metonym. Kraftthaten, Effecte göttlicher Macht, — häufig in den Evv. und auch Apg. 2, 22. 8, 13. 19, 1 wie σημεια und τέρατα von den Wundern überhaupt, ist nun nach Ausscheidung der Heilungen auf anderweitige Thatwunder zu beziehen, wie die Strafwunder Apg. 5, 10 ff. 13, 11, Todtenerweckungen das. 9, 36 ff., Wahrungswunder gegen verderbliche Naturkräfte Marc. 16, 18. (Apg. 28, 5) u. a.

V. 10. Die weiteren Gaben sind die προφητεια und διακρισις πνευματων, die γενη γλωσσων und ἑρμηνεια γλωσσων, — je zwei zusammengehörige Charismen. Die προφητεια des N. B. ist wie im A. B. eines Theils eine Offenbarungsgabe, d. i. das Vermögen, außerordentliche Offenbarungen zu empfangen und mitzutheilen, welche dann selbst auch προφητεια oder προφητειαι heißen, vgl. 13, 8. 14, 6. 1 Thess. 5, 20. 1 Tim. 1, 18. Das Charakteristische ist hier in formeller Beziehung das Plötzliche der Erleuchtung, womit sich der Trieb zur Mittheilung verbindet, vgl. 1 Kor. 14, 30—33. Die Offenbarungsobjecte sind aber theils dieselben, welche die σοφια und γνωσις umfassen, vgl. das. 13, 2. 9, also der göttliche Heilsrathschluß und seine fortschreitende Realisirung, die künftige Entwickelung und Vollendung der Kirche mit den eschatologischen Vorgängen, die jenseitige Herrlichkeit und Seligkeit ꝛc., vgl. Eph. 3, 5 f. Röm. 11, 25 ff. 1 Kor. 15, 51 ff. und die ganze Apok. Joh.; — theils andere künftige Ereignisse in dem Leben Einzelner, Naturbegebenheiten ꝛc., vgl. Apg. 20, 23. 21, 4. 10. 11, 28; — endlich auch das Innere der Menschen, ihre geheimen Gedanken und Gesinnungen, vgl. 1 Kor. 14, 24 f. Die Prophetie dient zur Belehrung, Erbauung, Tröstung, 1 Kor. 14, 3. 31, auch zur Bekehrung, das. 14, 24 f., und während sie gerade in der Eigenschaft als Offenbarungsgabe, mittelst der außerordentlichen Kundmachung des Verborgenen, auf das Gemüth und den Willen Anderer erweckend, stärkend und tröstend einwirkt, so ist sie hinwiederum auch eine von der Apokalypsis unabhängige prakti-

sche Virtuosität zur Erbauung, welche vorzugsweise in der Auffindung, in der gewandten und begeisterten Behandlung kräftiger Motive für den christlichen Glauben, Hoffnung und Vertrauen, und für die Treue und Beharrlichkeit im christlichen Leben besteht, vgl. Apg. 4, 36 (wo Lucas den Namen *Βαρναβας*, aus בַּר נְבוּאָה, geradezu mit „*υἱος παρακλησεως*“ deutet) 11, 23. 14, 22 und den ganzen Hebräerbrief. In der Bezeichnung der entsprechenden Gabe *διακρισεις πνευματων*, Unterscheidungen oder Beurtheilungen der Geister, bezieht sich der Plur. *διακρισεις* auf die verschiedenen Fälle der Prüfung und Beurtheilung, und der Plur. *πνευματων* faßt mit dem göttlichen Geiste, dem Principe wahrer Begeisterung und Offenbarung, welches aber nach der Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit seiner Wirkungen selbst auch als eine Vielheit gedacht ist, vgl. 1 Kor. 14, 12. 14. 32, den Menschengeist, inwieferne er ohne höhere Erleuchtung, trügerisch oder schwärmerisch sich als prophetischer Geist geltend machen will, und die dämonischen Geister zusammen, vgl. 1 Joh. 4, 2 ff. 1 Tim. 4, 1.

Ueber das Charisma, das mit *γενη γλωσσων*, wofür 13, 8. 14, 22 der einfache Plur. *γλωσσαι* gleichbedeutend steht, zunächst nach seinem Gegenstande bezeichnet wird,[1]) sind zu den nachfolgenden Aeußerungen und Erörterungen des Ap. noch die Berichte der Apostelgesch. über das Pfingstereigniß 2, 1 ff., über die Bekehrung des Centurio Cornelius zu Cäsarea 10, 44 ff., über die Taufe der ephesinischen Johannesjünger 19, 1 ff., und die Verheißung des Herrn Marc. 16, 17 zu vergleichen. Für die Aeußerung oder Bethätigung dieses Charisma gebraucht der Ap. im gegenwärtigen Abschnitte die Formeln *λαλειν γλωσσαις*, *λαλ. γλωσσῃ* und *ἐν γλωσσῃ*, und zwar die erstere mit dem Plural nicht allein von der Gabe im Allgemeinen und von einer Mehrheit der Personen, sondern auch, abwechselnd mit dem Singular, von einer einzigen Person 14, 4 ff., wogegen die Singularform mit dem Plur. des Subjects oder mit Beziehung auf Mehrere niemals vorkommt. Die Formel *γλωσσαις λαλ.* begegnet dann wieder in den zwei letztern Stellen der Acten, während im Pfingstberichte 2, 4 zu *γλωσσαις* das Epitheton *ἑτεραις*, und bei Marcus a. a. O. *καιναις* beigefügt ist.

Indem dieses charismatische Sprechen bei Paulus, so wie auch

[1]) Vgl. darüber meine Schrift: Die Glossolalie des apostolischen Zeitalters, exegetisch-kritisch beleuchtet. Freiburg 1855.

Apg. 19., mit dem προφητευειν zusammengestellt ist, so indicirt dies eine Verwandtschaft mit dem prophetischen Vortrage, und diese tritt einmal darin hervor, daß es nach 13, 14 ff. 26 inhaltlich ein vom Geiste erzeugtes προσευχεσθαι, ψαλλειν, ευλογειν und ευχαριστειν ist, womit die Formeln der Acten μεγαλυνειν τον θεον 10, 46 und λαλειν τα μεγαλεια (גְּדֻלּוֹת) του θεου 2, 11 zusammentreffen, — ein Gebetsvortrag, der zur eigenen Erbauung der Sprechenden, und wenn die ἑρμηνεια hinzukommt, auch zur Erbauung der Gemeinde dient, 14, 4 f. 26. Außerdem ist die Verwandtschaft in eine ähnliche Aeußerungsweise zu setzen, denn wie der prophetische Vortrag lebendig und schwunghaft ist, so ist dies, nur noch in einem höhern Grade, auch von der Glossenrede anzunehmen, vgl. 14, 23. Aber der Prophet und der Glossenredner stehen in einem wesentlich verschiedenen Verhältnisse zu dem sie erfüllenden Geist, worüber unten z. 14, 2 f. 14. 32.

Was nun aber das eigentliche Wesen der Glossolalie anbelangt, so ist es für alle jene Bezeichnungen dieser Gabe und ihre Aeußerung vollkommen passend, wenn darin γλωσσα nach der altkirchlichen Auffassung in der Bedeutung von Sprache, und zwar mit dem Begriffe einer wirklichen, historischen Sprache, und die Glossolalie von einem Sprechen in fremden Völkersprachen verstanden wird. [1]) Der Ausdruck γενη γλωσσων ist dem γενη φωνων 14, 10 parallel, womit unzweifelhaft die verschiedenen Völkersprachen gemeint sind, und während die Epitheta ἑτεραι und καιναι den Unterschied von der Muttersprache der charismatischen Sprecher und der Hörer hervorheben, so können die Formeln λαλ. γλωσσῃ und γλωσσαις als eine geläufig gewordene Abkürzung der prädicirten Bezeichnung betrachtet werden; die Pluralform von Einer Person gebraucht bezeichnet die Gabe nach ihrer vielfachen Aeußerung, während der Singular sich auf die bestimmten Fälle bezieht, wo eben dieselbe Person jedesmal nur in einer Sprache spricht. Es ist auch ganz evident, daß Luc. Apg. 2., wonach sich die Auffassung der

[1]) So *Iren.* adv. Haeres. V. 2, 1. (cfr. Euseb. H. E. V. 7.) III. 17, 2. *Origen.* in Exod. Homil. XIII. 2. in ep. ad Rom. l. I. 13. *Cyrill. Hieros.* Cat. XVII. 16. *Greg. Naz.* Orat. XLIV. *Greg. Nyss.* Serm. de Spiritu S. (Galland. VI. p. 602). *Chrysostom.* in 1 Cor. Homil. XXIX. 1. XXXV. 1. *Theodoret. Oecumen. Theophylact.* ad h. l. — *Tertull.* adv. Marc. V. 8. *Philastrius* de Haeres. LXXVI. (Galland. VII. p. 499). *Hieron.* ep. 27 ad Marcell. ep. 150 ad Hedib. c. 9. *Augustin.* Serm. CCLXVII. in die Pentec. *Leo M.* Serm. LXXV. de Pentec. *Greg. M.* l. II. Homil. XXX. *Maxim. Turin.* Serm. XX. de Pentec. (Galland. IX. p. 373).

übrigen Berichte bei ihm richten muß, ein Reden in mehrerlei fremden Sprachen berichten will; dies erhellt klar und unwidersprechlich aus V. 8, wo die fremden Juden und Proselyten aus den verschiedensten Ländern τῃ ἰδιᾳ διαλεκτῳ sprechen zu hören sich äußern. Wenn hier, beiläufig bemerkt, Einige der Alten, während sie zwar in γλωσσ. ἑτερ. an dem Begriffe von fremden Sprachen ebenfalls festhalten, das Wunder, statt in das Reden, in das Hören setzen, indem angenommen wird: daß alle Redenden nur Eine Sprache gesprochen, die Zuhörer aber deren Vorträge je in ihrer Muttersprache vernommen hätten, [1]) so widerstreitet diese Auffassung den bestimmten Worten des Lucas V. 4 ἠρξαντο λαλειν γλωσσ. ἑτερ., wo das Sprechen in fremden Sprachen noch ohne Beziehung auf das Hören ganz unzweideutig angegeben wird.

Gleichwohl haben manche Neuere, gestützt auf einige Aeußerungen des Ap. in dem vorliegenden Abschnitte, wie namentlich 14, 2. 4. 7. 10. 18. 23 a. den Begriff von fremden Völkersprachen verlassen und diesen mehrfache andere exaltirte oder ekstatische Erscheinungen substituirt. Sie gehen aber in der Weise auseinander, daß Einige derartige Auffassungen überall und zwar exegetisch auszuführen suchen, [2]) während Andere unter Anerkennung des klaren Sinnes von Apg. 2. diese Versuche nur hier bei Paulus und etwa noch an den übrigen Stellen der Apostelgesch. machen. Und die letztern theilen sich wieder in drei Classen, zu deren ersten diejenigen gehören, welche Apg. 2. natürlich erklären, als ob die am Pfingstfeste versammelten Christen in erlernten, schon vorher ihnen geläufigen Sprachen gesprochen hätten; [3]) in der zweiten stehen die Ver-

---

[1]) Schon *Greg. Naz.* l. l. trägt diese Auffassung vor, gibt jedoch der andern den Vorzug. Für die erstere sind aber *Basilius Seleuc.* Orat. XXXVII., *Cyprian.* Sermo de Spiritu S., *Beda* in Act. App. 2, 6. Opp. Col. 1688. T. V. p. 632 und Retract in Act. App. T. VI. p. 4 sq., *Arnold.* Abb. Bonae Vallis de sex cardinalibus operibus Christi, im Anhang der Opp. *Cypr.* p. 60 ed. Brem. Ebenso in der neueren Zeit ein Ungenannter in der Tübing. Quartalschr. 1828. S. 434 ff. und Schneckenburger Beiträge zur Einlg. in's N. T. S. 84; letzterer ist aber in seiner Schrift über den Zweck der Apostelgesch. Bern. 1841. S. 201 zwischen beiden Ansichten wieder unentschieden.

[2]) Bleek in den theol. Studd. und Kritt. 1829. H. 1. S. 3 ff. 1830. H. 1. S. 45 ff. Dav. Schulz, die Geistesgaben der ersten Christen. Breslau 1836, und in den Studd. und Kritt. 1839. H. 3. S. 752 ff. Steudel in der Tübing. Zeitschrift für Theol. 1830. H. 2. S. 133 ff. Wieseler in den Studd. und Kritt. 1838. H. 3. S. 703 ff. Billroth Comment. z. 1 Kor. 12. 10 und A.; siehe unten.

[3]) Eichhorn Allgem. Bibl. der bibl. Literat. III. S. 237 ff. Paulus

theidiger von verſchiedenen thatſächlichen Aeußerungsweiſen deſſelben Charisma, [1]) und die dritte Claſſe endlich bilden diejenigen, welche in dem Pfingſtberichte des Lucas eine den geſchichtlichen Thatbeſtand alterirende, mythiſch verbildete Darſtellung annehmen, [2]) womit die Exegeſe in die hiſtoriſche Kritik übergeht.

Die Auffaſſung des Pfingſtberichtes von wirklichen Sprachen bedarf aber gegen alle abweichenden Deutungen keine weitere Begründung, da ihre Richtigkeit und alleinige Möglichkeit augenfällig iſt, und was die gedachte natürliche Erklärung betrifft, ſo weiſt Lucas auch dieſe von vornherein entſchieden ab, indem er 2, 4 zu ἠρξαντο λαλειν ἑτεραις γλωσσαις hinzufügt: καθως το πνευμα εδιδου αυτοις αποφθεγγεσθαι, was nicht bloß auf den Inhalt der Rede, ſondern auch auf die verſchiedenen γλωσσαι zu beziehen iſt. Weiter treten der Hypotheſe von mehrfachen Offenbarungsweiſen des gleichen Charisma, welche ſich einerſeits in dem Pfingſtberichte, anderſeits in der korinthiſchen Gloſſolalie darſtellen ſollen, bei einer nähern Betrachtung ſogleich ſo ſtarke Bedenken entgegen, daß ſie als ein bloßer Nothbehelf erſcheint und unbedingt abgewieſen werden muß. Verſchiedene Erſcheinungen, die zur gleichen Gabe gehören ſollten, müßten doch neben ihrer Verſchiedenheit eine weſentliche Verwandtſchaft aufweiſen, nur verwandte Erſcheinungen könnten als Theilungsglieder oder Arten derſelben Gattung betrachtet und unter den gleichen Benennungen, die uns bei Paulus und an andern Stellen begegnen, zuſammengefaßt ſein. Wenn nun aber die korinthiſche Gloſſolalie etwa von einer unarticulirten Aeußerung, oder von einem zwar förmlich articulirten Reden

---

Neues Repert. der bibl. und morgenl. Literat. I. S. 266 ff. *Kuinöl* Comment. ad Act. App. c. 2. *Schulthess* de charismatibus spirit. sancti. Lips. 1818. Schrader, der Apoſtel Paulus II. S. 70, 75. Fritzſche zu Marc. 16, 17 und A.

[1]) Olshauſen in den theol. Studd. und Kritt. 1829. H. 3. S. 538 ff. 1830 H. 1. S. 64 ff. 1831. H. 3. S. 566 ff. und Comment. z. Apg. 2. u. 1 Kor. 14. Scholl in den Studd. der evang. Geiſtlichkeit Württb. Bd. III. H. 1. S. 168 ff. H. 2. S. 166 ff.; — Roßteuſcher, die Gabe der Sprachen im apoſtol. Zeitalter. Marburg 1850. Thierſch Geſch. der chriſtlichen Kirche im Alterthum. Thl. I. S. 67 f.; ſ. unten.

[2]) Gfrörer Geſchichte des Urchriſtenthums. Stuttg. 1838. I. 2. S. 39 ff. Baur in der Tübing. Zeitſchr. für Theol. 1830. Heft 2. S. 104. Studd. und Kritt. 1838. H. 3. S. 656 ff. Paulus der Apoſtel. Stuttg. 1845. S. 164. Neander Geſchichte der Pflanzung ꝛc. 4. Aufl. I. S. 19 f. 236 ff. Hilgenfeld, die Gloſſolalie in der ältern Kirche. Leipz. 1850. Zeller, die Apoſtelgeſch. Stuttg. 1854. S. 84 ff. H. A. W. Meyer und de Wette Commentt. z. Apg. 2. und A.

in der eigenen Sprache, aber mit abgerissenen Sätzen oder mit Einmischung ungewöhnlicher Ausdrücke, aufgefaßt wird, so wäre dies eine dem Gebrauche von fremden Völkersprachen so heterogene Erscheinung, daß es unbegreiflich würde, wie sie unter dieselbe Gattung gestellt und die gleiche Bezeichnung für beides üblich werden konnte. Es kann dies nicht aus einem gleichartigen Geisteszustande der Sprechenden erklärt werden, denn in dieser Hinsicht hat ja auch die Prophetie eine gewisse Verwandtschaft, und doch wird diese von der Glossolalie constant gesondert, und als eine eigene Gabe behandelt. Wie man aber auch den Unterschied der korinthischen Glossolalie von jener des Pfingstfestes auffassen mag, so bliebe es immerhin unglaublich, daß verschiedene Erscheinungen als Erzeugnisse desselben Geistes sich local und zeitlich vertheilt, und daß in einer Gemeinde wie jener von Korinth, wo die Fälle der Glossolalie so zahlreich waren, ausschließlich nur die eine und nicht auch die andere Art vorgekommen sein sollte. Ganz verfehlt ist es, wenn bei P. der Ausdruck γενη γλωσσων mit dem λαλ. ταις γλωσσαις των ανθρωπων και των αγγελων 13, 1 combinirt und hiernach behauptet wird, daß der Ap. selbst eine wesentliche Verschiedenheit in der Aeußerung der Glossolalie bestätige. [1]) Die Formel γενη γλωσσων hat, wie schon bemerkt, den gleichen Sinn mit dem einfachen Plur. γλωσσαι, und während der Plur. in der Formel γλωσσαις λαλ. wiederholt mit directer Beziehung auf die korinthische Glossolalie vorkommt, wonach diese also das Charisma nach seiner ganzen Ausdehnung und nicht bloß eine besondere Offenbarungsart begreift, so drücken die angeführten Worte von 13, 1 eine Steigerung der Glossolalie zu einem Grade aus, der ebensowenig, als der dort V. 2 genannte Glaube, welcher Berge versetzen kann, in der historischen Wirklichkeit zu suchen ist (s. d. Erklärung). Ist es aber durchaus unstatthaft, von dem Charisma der Glossolalie wesentlich verschiedene Aeußerungsarten anzunehmen, so kehrt sich jede Auffassung des paulinischen Abschnittes, welche von dem Sinne des Pfingstberichtes in Ansehung der Aeußerung der Gabe abweicht, unabweislich gegen die historische Treue des letztern, und wenn eine solche sich als nothwendig und begründet herausstellen würde, so müßten die Vertheidiger der betreffenden Hypothese sich bequemen, auf Seite derjenigen zu treten, die in dem Pfingstberichte zwar dem Referenten

[1]) Roßteuscher a. a. O. S. 84 ff.

ſelbſt die Meinung und Abſicht zuſchreiben, jenen Vorgang dem wirklichen Sachverhalte gemäß und in Uebereinſtimmung mit der Aeußerungsweiſe der Gloſſolalie des apoſtoliſchen Zeitalters überhaupt darzuſtellen, aber die objective Wahrheit ſeiner Darſtellung beſtreiten.

Die mythiſche Auffaſſung des Pfingſtberichtes kann jedoch darin nicht eine feſte Stütze ſuchen, daß Lucas das erzählte Ereigniß nicht ſelbſt mitangeſehen, und auch bei den zwei andern von ihm referirten Fällen der Gloſſolalie nicht gegenwärtig geweſen iſt, daß folglich ſeine Erzählung an allen drei Stellen auf fremder Mittheilung beruht. Es iſt Lucas doch ſpäter an den Ort des Pfingſtereigniſſes, nach Jeruſalem, gekommen, und hat dort nicht allein mit dem jüngern Jacobus, Bruder des Herrn, ſondern auch mit den Gemeindegliedern verkehrt, Apg. 21, 17 f., und ebenſo kam er nach Cäſarea, wo er ſogar einen Zeitraum von nicht weniger als zwei Jahren zugebracht, daſ. 21, 8. 27, 1; beiderorts war er ſo in der Lage, ſich bei Augen- und Ohrenzeugen eine ganz genaue Kenntniß von den betreffenden Vorgängen zu verſchaffen. Und wollte man dennoch dieſe directen Quellen ſtreitig machen, ſo kann doch in Anbetracht der weiten und vielſeitigen Verbreitung der Gloſſolalie kaum bezweifelt werden, daß Lucas, der Anfangs wahrſcheinlich zu Antiochien lebte, dann mit Paulus mehrere Hauptgemeinden beſuchte, in Cäſarea und Rom ſich Jahre lang aufgehalten, das eine oder andere Mal die Aeußerung dieſer Gabe auch ſelbſt wahrgenommen habe. Außerdem iſt es unglaublich, daß ſich während ſeines mehrjährigen vertrauten Umganges mit P. ihre Unterredung niemals über eine ſo auffallende Erſcheinung verbreitet haben ſollte, über eine Erſcheinung, welche, wie zu Korinth, ganze Gemeinden in Aufregung verſetzte. Unter ſolchen Umſtänden hätte er aber nachmalige den wahren Sachverhalt alterirende Mittheilungen über einzelne Fälle der Gloſſolalie unmöglich aufnehmen und befolgen, oder ſich ſelbſt wieder eine irrthümliche Vorſtellung von ihrer Aeußerungsweiſe bilden können, und wir müſſen annehmen, daß die an ihn gekommenen Nachrichten über jene beſondern Fälle, aus welcher Quelle ſie auch immer gefloſſen ſein mögen, mit ſeinen eigenen Erfahrungen und mit der Charakteriſirung der Gabe durch P. übereinſtimmten.

Während aber die mythiſche Erklärung des lucaniſchen Berichtes und die von der traditionellen Auffaſſung unſeres Abſchnittes abweichenden Deutungen ihre Hauptargumente aus den angeführten Stellen des letztern entnehmen, ſo wird eine unbefangene Exegeſe zu dem Reſultate führen, daß keine derſelben es unmöglich mache,

den angefochtenen Begriff von der korinthischen Glossolalie festzuhalten. Und diesem Resultate stellen sich dann auch positive Argumente für die Richtigkeit der traditionellen Deutung zur Seite, denn dafür spricht die Benennung der correspondirenden Gabe ἑρμηνεια γλωσσ., ferner 13, 1 u. 14, 21, wie sich unten ergeben wird.

Die traditionelle Auffassung von der Glossolalie unseres Abschnittes wird ferner noch indirect durch die Schwierigkeiten unterstützt, welche sich eben hier gegen die Annahme der den fremden Sprachen substituirten Erscheinungen erheben.

Ein Theil der neuern Ausleger nimmt hier von γλωσσα überall die Bedeutung Zunge im eigentlichen Sinne von Sprachorgan statt Sprache auf, und λαλ. γλωσσ., mit der Zunge reden, soll nun entweder in exaltirtes Ausstoßen unarticulirter Töne und Laute, ein bloßes Lallen und Stammeln sein; [1]) — oder ein lautes Reden in unzusammenhängenden Exclamationen, Hallelujarufen und Frohlocken, ein jauchzendes Anstimmen neuer Weisen oder Melodien zur Verherrlichung Gottes und Christi in regellos dahinströmenden Jubeltönen und dergl.; [2]) — oder aber umgekehrt ein Beten in leisen, kaum vernehmbaren Worten und Tönen, ein geheimnißvolles Lispeln und Murmeln. [3]) Es hat jedoch γλωσσα jene Bedeutung einzig 14, 9, wo die Präposit. δια nebst der Vergleichung musikalischer Instrumente klar genug auf die Zunge als Sprachorgan führt und eine andere Erklärung unmöglich macht, während dagegen an allen übrigen Stellen unseres Abschnittes die Unanwendbarkeit der betreffenden Bedeutung ebenso klar in die Augen fällt. Sie eignet sich nicht für die Verbindungen γενη γλωσσων, ἑρμηνεια γλωσσων, γλωσσαι των αγγελων, für die Formel γλωσσαις λαλειν,

[1]) *Bardili* Significatus primitivus vocis προφητης, ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. XIV. Gotting. 1786. Eichhorn Allg. Bibl. I. S. 91 ff. S. 775 ff. II. S. 757 ff. III. S. 322 f. Einltg. in's N. T. III. S. 123 ff. Berthold Einltg. in das A. und N. T. VI. S. 3325 ff. Gfrörer a. a. O. Baur in der Tüb. Zeitschr. für Theol. 1830 H. 2 S. 99 ff., dem jedoch hier γλωσσ. nicht die gewöhnliche menschliche Zunge ist, sondern „die Zunge des Geistes, ein höheres Organ, vermittelst dessen der Geist sich ausspricht". Später hat Bauer die Bleek'sche Ansicht (s. unten) mit seiner frühern verbunden, Studd. und Kritt. 1838. H. 3. S. 618 ff.

[2]) Dav. Schulz, H. A. W. Meyer und Steudel a. a. O.; im Wesentlichen so auch Neander, Zeller und Olshausen a. a. O., Kuntze in den theol. Mitarbeiten 1840. S. 119 ff. Hilgenfeld a. a. O.

[3]) Wieseler a. a. O. Jäger Erklärung der beiden Briefe des Ap. Paulus nach Kor. Tüb. 1838. S. 164 ff. hält es für ein ganz lautloses, unhörbares Gebet in der Tiefe des Herzens.

inwieferne sie mit dem Singul. des Subjects gebraucht wird, und γλωσσαν εχειν 14, 26, auch paßt sie nicht zur Coordination von γλωσσα und γλωσσαι mit προφητεια, προφητειαι, γνωσις, ψαλμος, διδαχη, αποκαλυψις 13, 1. 2. 8. 14, 26, und ebensowenig zu der von den γλωσσ. 14, 22 angegebenen Bestimmung εις σημειον, zu einem Wunderzeichen zu dienen. Was sodann die angeführten, auf falscher Grundlage beruhenden Auffassungen von der Aeußerung der Glossolalie betrifft, so widerstreitet der ersten, daß nicht nur die Korinther, sondern P. selbst das Glossenreden als eine Gabe oder Wirkung des hl. Geistes betrachten; hätten auch die erstern in Folge eines durch Partheileidenschaften getrübten Urtheils eine derartige Erscheinung, die sich bei den Quäckern, Mystikern und Schwärmern findet, für eine Bethätigung des göttlichen Geistes halten können, so wäre dies doch nicht von dem Ap. selbst denkbar, dem eine so niedrige Vorstellung von dem göttlichen Wirken nicht zugeschrieben werden kann. Fassen wir aber weiter die überschwengliche Erhebung der Glossolalie bei den damit begabten korinthischen Christen in's Auge, und anderseits, bei den Nichtbegabten, die grämliche, mißgönnende, neidische Unzufriedenheit, so stellt sich dies den aufgezählten Auffassungen insgesammt entgegen, da die angenommenen Erscheinungen so beschaffen sind, daß Jeder sie willkürlich hätte nachbilden können, ohne dazu einer höhern Ausstattung zu bedürfen. Mit den mittlern Vorstellungen ist ferner unvereinbar, wenn P. die Glossolalie als völlig unverständlich bezeichnet, denn solche Herzensergießungen würden doch im Allgemeinen oder bis auf einen gewissen Grad verständlich gewesen sein. Der letzten Auffassung, welche in den Worten ουδεις ακουει 14, 2 eine Stütze sucht, wo aber ακουειν nicht schlechtweg hören, sondern vernehmen im Sinne von verstehen heißt, dieser Auffassung stehen endlich noch die Vergleichungen der Glossolalie mit laut tönenden Instrumenten 14, 7 f. entgegen, welche unzweifelhaft auf eine laute Aeußerung der Gabe führen, und nicht minder das nach 14, 3 über die Glossenredner, wenn mehrere zur gleichen Zeit und ohne Dolmetschung in einer Versammlung sich vernehmen ließen, bei Idioten und Nichtchristen zu erwartende Urtheil, daß sie μαινομενοι, rasend seien.

Von anderer Seite hält man sich an die gelehrte Kunstsprache der alten Grammatiker, nach welcher mit γλωσσαι theils veraltete, aus dem gewöhnlichen Gebrauche verschwundene Aus-

drücke bezeichnet werden, [1]) theils Idiotismen und Provincialismen, die nur in bestimmten Gegenden üblich und bekannt sind, [2]) und hinwiederum auch alle Classen von Wörtern, die vom gemeinen Sprachgebrauche abweichen, ohne Rücksicht auf ihren Ursprung, [3]) — Ausdrücke, deren sich die Dichter und begeisterten Redner bedienen, welche der rhetorischen und poetischen Diction angehören, [4]) worunter die zwei ersten Classen mitbegriffen werden. Hiernach soll unser γλωσσ. λαλειν von begeisterten Vorträgen zu verstehen sein, denen solche ungewöhnliche, alterthümliche, provincielle, poetische Ausdrücke eingemischt waren. [5]) Es muß aber von vornherein als höchst unwahrscheinlich gelten, daß die Christen für eine Erscheinung, die doch ganz ihrem eigenen Boden erwachsen, aus einem ganz fremden Gebiete die Benennung entnommen haben sollten. Auch wird wohl Niemand in dem Gebrauche von archaistischen, dunklen und hochpoetischen Ausdrücken ohne weiteres ein charakteristisches Merkmal außerordentlicher Geistesbegabung finden können, und einen so ausnehmenden Werth darauf legen, wie die Korinther die Glossolalie taxirten. Und ein mit solchen Ausdrücken und Redensarten ausgeschmückter Vortrag wäre den Hörenden auch wieder nicht absolut unverständlich gewesen, er würde ihnen nur in einzelnen Stellen, aber nicht nach dem ganzen Inhalte unklar geblieben sein. Endlich ist von selbst einleuchtend, daß diese Auffassung sprachlich nur möglich wäre, wenn überall die Pluralform γλωσσαις λαλειν beibehalten wäre, daß sie dagegen durch die Singularform γλωσσῃ λαλ., womit die Formel γλωσσαν εχειν zu combiniren ist, allein schon entschieden abgewiesen wird.

Mit Beibehaltung des Begriffes von Sprache in γλωσσα wird ferner die Glossolalie in den Gebrauch einer solchen Sprache gesetzt, welche die Elemente (τα στοιχεια) oder Rudimente der verschiedensten historischen Sprachen befaßt, einer Art Elementar- oder Ursprache, aus der dann jeder Zuhörer seine eigene Sprache herausgehört hätte, [6]) was mit der oben erwähnten Auffassung des

[1]) *Galen.* Exeges. glossar. Hippocrat. prooem.
[2]) Aristotel. de art. poët. c. 21. §. 4—6. c. 22. §. 3. 4.
[3]) *Quinctilian.* Instit. orat. I. 8. Schol. bei Wetstein ad *Dionys.* γλωσσας, φωνας αρχαιας και αποξενισμενας η επιχωριαζουσας.
[4]) *Pollux* Onomast. II. 4. αλλα και τας ποιητικας φωνας γλωττας εκαλουν, ὡς Αριστοφανης.
[5]) Bleek a. a. O.
[6]) Billroth a. a. O.

Pfingstereignisses als Hörwunder Aehnlichkeit hat. Allein eine Sprache, die sich zu allen historischen wie ihre gemeinsame Muttersprache verhalten, und doch wieder den bestimmten Eindruck von diesen machen sollte, ist völlig undenkbar; es würde eine generelle Ursprache wenigstens für das Ohr nicht die mindeste Aehnlichkeit mit den einzelnen historischen Sprachen der verschiedenen Sprachstämme verrathen. Dies scheint auch der Urheber dieser Hypothese selbst gefühlt zu haben, indem er im Verlaufe seiner Ausführung den Ausdruck Elementar- oder Ursprache mit dem ganz heterogenen Mischsprache vertauscht. Aber sei es eine Ursprache oder Mischsprache: sie müßte, da sie auch den Pfingstbericht der Acten erklären soll, nach welchem die fremden Festbesucher aus allen Nationen den Inhalt der Geistesreden verstehen, nicht bloß Laut- und Wortanklänge von den historischen Sprachen enthalten haben, sondern vielmehr gemein verständlich gewesen sein, was die pauliniſche Charakteristik der Glossolalie entschieden abweist. Und wenn sich zwar die Pluralform γλωσσαι, γενη γλωσσων, γλωσσαις λαλειν, als Bezeichnungen vom Standpuncte der Hörenden aus erklären würden, so eignet sich doch dazu nicht die artikellose Singularformel γλωσσῃ λαλ.; wäre das, was gesprochen wurde, immer Eine Sprache gewesen, so müßte γλωσσῃ nothwendig den bestimmten Artikel vor sich haben, ohne welchen eben der Singul. neben γλωσσαι, γλωσσων, γλωσσαις, irgend eine von den im Plur. zusammengefaßten einzelnen Sprachen bezeichnet, und nicht von einer allgemeinen, diese in sich begreifenden Sprache gedeutet werden kann. Auf eine weitere Ansicht, welche die korinthische Glossolalie in den γλωσσ. των αγγελων 13, 1 findet, und nach dieser Bezeichnung sie zu einer absolut neuen, zu einer solchen Sprache macht, welche mit den historischen Sprachen keinerlei genetische und materielle Verwandtschaft, sondern nur darin eine Analogie gehabt haben soll, daß sie (nach dem jüdischen Begriffe der himmlischen Engelsprachen) eine wahrhafte, organische Sprache gewesen sein soll,[1]) — auf diese Vorstellung von der korinthischen Glossolalie wurde bereits indirect Bezug genommen, und aus dem dort und unten z. 13, 1 Gesagten mag zur Genüge erhellen, daß sie in dieser Stelle nicht den mindesten Haltpunct hat.

---

[1]) Roßteuscher a. a. O. S. 84 ff. Aehnlich de Wette, welcher a. a. O. das Irving'sche Zungenreden (nach dem Berichte Hohl's, Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Ed. Irwings. St. Gall. 1839. S. 149) in Vergleichung zieht.

Die zur Glossolalie gehörige ἑρμηνεια γλωσσων war theils mit jenem Charisma in derselben Person vereinigt, so daß ein Glossenredner seinen Vortrag der Gemeinde selbst dolmetschen konnte, vgl. 14, 5. 13, theils waren diese beiden Charismen gesondert und die Glossenrede bedurfte der Deutung durch einen Andern, vgl. 14, 27 f.; sie beruht in beiden Fällen auf einer besondern Erleuchtung durch den hl. Geist, vgl. z. 14, 5. Die Benennung ἑρμηνεια γλ. betreffend, der die Ausdrücke διερμηνευειν 12, 30. 14, 5. 13. 27 und διερμηνευτης 14, 28 entsprechen, ist zu beachten, daß diese Worte am gewöhnlichsten von der Sprachererklärung, von Uebertragung aus einer fremden Sprache in die einheimische gebraucht worden, und so gerade auch im N. T. mit alleiniger Ausnahme von Luc. 24, 27 durchgängig, vgl. Matth. 1, 23. Marc. 5, 41. 15, 22. 34. Joh. 1, 39, 42. 43. 9, 7. Apg. 4, 36. 9, 36. 13, 8. Hebr. 7, 2, woraus sich, wie bereits oben bemerkt, ein bestätigendes Argument für die traditionelle Auffassung der Glossolalie ergibt.

V. 11. Indem der Apostel am Ende seiner Aufzählung der Charismen nochmals die Einheit des sie bewirkenden oder mittheilenden Princips feststellt, so hebt er in Ansehung der besondern Ausstattung der einzelnen Individuen noch das schon V. 8. angedeutete freie Walten dieses Princips, des hl. Geistes, nachdrücklich hervor. Die Freiheit, mit welcher der Geist die Gaben ertheilt, ist nicht Willkür, die keiner göttlichen Thätigkeit zum Grunde liegt; sie ist negativ Unabhängigkeit von dem menschlichen Wollen und Begehren, positiv aber eine von dem Bedürfnisse und Nutzen der Gemeinde oder der ganzen Kirche, und theilweise auch von den natürlichen und sittlichen Eigenschaften der Einzelnen geleitete Selbstbestimmung. Mit dem Begriffe der Freiheit kann man aber in καθως βουλεται zugleich den der Gnade verbinden, was sowohl dem Verbum, als der Bezeichnung der Geistesgaben als χαρισματα angemessen ist.

V. 12 ff. Um die Leser auf den Standpunct richtiger Würdigung der so eben gedachten verschiedenen individuellen Vertheilung der Geistesgaben und der dadurch bedingten verschiedenen Berufsstellungen zu erheben, hält nun der Apostel ihnen die Idee der christlichen Kirche vor, die er an dem Gleichnisse des menschlichen Leibes anschaulich macht, wie er sich dessen in ähnlichem Zusammenhange auch Röm. 12, 4 f. und wieder Eph. 4, 12. 15 f.

bedient. [1]) Diesem Bilde gemäß ist die Kirche als ein lebendiger Organismus zu betrachten, und als solcher umfaßt sie eine Vielheit und in dieser eine Mannigfaltigkeit von Gliedern, von Organen mit verschiedenen Fähigkeiten und Functionen, welche mit einander zur Einheit verbunden sind. Hiernach ist also jedes Glied ein integrirender Theil des Ganzen, zu diesem wesentlich gehörig, keines ist entbehrlich und keines darf geringfügig beurtheilt werden. Unzweifelhaft hat der Ap. hier von vornherein die ganze christliche Kirche im Auge, aber das Bild des menschlichen Leibes gestattet auch die Anwendung auf eine einzelne Gemeinde, wie er sie V. 27 auf die korinthische wirklich macht, und schon V. 15 ff. mit in Gedanken trägt.

Die Verbindungspart. γαρ V. 12 ist nicht begründend, sondern explicativ, die folgende Erörterung einführend. Die ersten Sätze heben von dem menschlichen Leibe zwei Momente hervor: die Vielheit seiner Glieder, welche zugleich eine Mannigfaltigkeit ist, so daß πολλα das Epitheton ποικιλα einschließt, — und deren Zusammengehörigkeit, in welcher sie eine Einheit, Einen Organismus constituiren. Hinter του σωματος ist das recip. του ἑνος nach überwiegenden Gegenzeugen [2]) als Zusatz zu streichen. Im andern Redegliede ist ὁ Χριστος mystische Bezeichnung der Kirche, = σωμα του Χρ., vgl. V. 13. 27. 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24, welche so benannt ist, inwieferne der Geist Christi in ihr gleichsam incorporirt ist; die dem Apostel sonst geläufige Vorstellung von Christus als Haupt der Kirche, vgl. 6, 15. Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Kol. 1, 18 a., kann hier nicht in Anwendung kommen, weil in der Ausführung des Bildes V. 21 das Haupt selbst und V. 16 f. auch dessen Organe insbesondere als Glieder des Leibes aufgeführt werden. Die erforderliche Ergänzung zu οὑτω ὁ Χρ. muß sich den zwei Sätzen des ersten Hemistichs conformiren und ergibt sich hiernach von selbst. V. 13 begründet die Vergleichung in Beziehung auf das zweite Moment: daß nämlich wie alle Glieder des menschlichen Leibes, so auch alle Gläubige Einen Leib, ein einheitliches Ganzes ausmachen; zugleich erhält jene mystische Benennung der Kirche eine

[1]) Vgl. die Anwendung dieses Bildes auf den Staat bei *Liv.* II. c. 32. *Seneca* de ira II. c. 31.

[2]) ABCFG minuscc. Syr. Erpen. Aeth. Vulg. Boern. Patrr. lat.; — von der neueren Kritik allgemein befolgt.

Erklärung, denn der sie verbindende und in ihr waltende hl. Geist ist ja auch der Geist Christi. Da ἡμεις παντες alle Christen ohne Unterschied umfaßt, alle Classen, wie die nachstehende Specification es hervorhebt, aber auch alle Einzelne in diesen Classen, und mit dieser universellen und ausnahmlosen Beziehung dem παντα τα μελη V. 12 parallel steht, so begreift der Ap. unter den μελη του Χριστου oder του σωματος Χρ. sicherlich die Genossen der christlichen Kirche insgesammt und nicht bloß die mit dem aufgezählten Charismen und Aemtern Begabten, obschon ihm dann 15 ff. doch wieder nur solche vorzuschweben scheinen, vgl. 28 f. Im zweiten Versgliede steht der rec. εις ἑν πνευμα εποτ. die gut testirte Var. ἑν πνευμα [1]) entgegen; nach der letztern LA., „getränkt mit demselben Geiste", geht auch dieses Redeglied wie das erste auf die Taufe, während mit der andern, „getränkt zu Einem Geiste (um dem Einen Geist anzugehören, oder Einen Geist auszumachen, vgl. 6, 17)", eine Beziehung auf das hl. Abendmahl angenommen wird, [2]) welches auch in der typischen Stelle 10, 2 f. mit der Taufe verbunden ist; aber der letztern Auffassung widerstreitet der Aorist εποτισθησαν, statt dessen das Präsens stehen müßte, da die eucharistische Tränkung nicht ein einmaliger Act ist wie die Taufe, sondern etwas Fortdauerndes, und die LA. εις ἑν πν. charakterisirt sich der andern gegenüber als eine Conformation mit εις ἑν σωμα. Zur bildlichen Bezeichnung der Mittheilung des hl. Geistes als Tränkung, welche mit der tropischen Vorstellung von einer Ausgießung zusammenhängt, vgl. Joh. 7, 35. 39. Jes. 44, 3, und die analoge Anwendung des Bildes von dem evangelischen Unterrichte 3, 2; zum Gedanken vgl. Eph. 4, 4.

V. 14—20. Hier hat der Apostel bei der Ausführung des Bildes diejenigen im Auge, die mit dem eigenen Antheile an den Charismen und ihrer Berufsstellung unzufrieden waren, und Andere wegen des Besitzes höher geachteter Gaben, insbesondere der Glossolalie (Cap. 14.), beneideten. V. 14 nimmt er das Moment der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Glieder des menschlichen Leibes und zwar mit dem Gedanken wieder auf, daß eine solche Zusammensetzung der

[1]) D*FG minuscc. Syr. Arr. Aeth. It. *Pseudo-Ignat. Athanas. Didym. Chrysostom. Theophylact. Euthym. Ambros. Ambrosiast. Augustin.*; — von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer und Reiche aufgenommen.

[2]) *Theodoret.*, Grotius, Estius, Osiander u. A.

Natur und dem Begriffe des Leibes als eines Organismus nothwendig zukomme (s. V. 19), und aus dieser Zusammensetzung wird dann, inwieferne sie das Ganze constituirt, V. 15 und 16 gefolgert: daß jedes Glied ungeachtet seiner Verschiedenheit von andern gleichmäßig zum Leibe gehöre. Der den fingirten Einreden des Fußes und Ohres entgegengestellte Satz: *ου παρα τουτο εστι λ.* gestattet sowohl eine assertorische, als fragende Auffassung: so gehört er (es) darum doch zum Leibe, — oder — ist er (es) darum nicht zum Leibe gehörig? Die letztere Deutung [1]) verdient aber unstreitig den Vorzug, da sie dem lebhaften Stile des Ap. mehr angemessen ist; die doppelte Negation hebt so die Verneinung nicht auf, sondern gibt ihr größern Nachdruck. [2]) *Παρα τουτο*, eigentl. bei all dem, da dem so ist, bezieht sich auf den ersten Theil der Einreden: daß der Fuß nicht Hand, das Ohr nicht Auge ist. V. 17 und wieder V. 19 wird die Absurdität solcher Aeußerungen beleuchtet, und V. 18 ist die Anordnung aller einzelnen Glieder durch den von menschlichen Wünschen unabhängigen Willen Gottes, V. 20 die eine Vielheit von Gliedern umfassende Einheit des Leibes entgegengehalten.

V. 21—26. In dieser weitern Ausführung des Bildes nimmt der Apostel auf jene Beziehung, welche sich mit ihren Charismen stolz erhoben, und anderseitige Gaben und Dienste für entbehrlich und unnütz erachteten. Welche Organe er unter den *μελη ασθενεσθερα* V. 22, *ατιμοτερα* und *ασχημονα* V. 23, den schwächern oder geringern, den weniger ehrbaren oder unansehnlichern und unanständigen begreife, bedarf keiner nähern Erörterung und Bestimmung, da ja eine specielle Anwendung davon nicht beabsichtigt ist; von den letztern aber, den *ασχημον.*, kann dies gar nicht zweifelhaft sein. Die *τιμη* und *ευσχημοσυνη* V. 23 ist die Auszeichnung und Wohlanständigkeit; welche die betreffenden Glieder durch die Kleidung erhalten, worauf *περιτιθ.* weist, vgl. Matth. 27, 28. Indem er V. 24 das Bedürfniß der Bekleidung und Verhüllung für die an sich schon anständigen Organe negirt, so geschieht dies nur zur Vervollständigung der Ausführung, um auch dieserseits die Verschiedenheit unter den Leibesgliedern bemerklich zu machen, —

[1]) Vulg., Estius, Meyer, de Wette.
[2]) Vgl. Winer Gramm. §. 59, 8.

nicht wird ein Einwurf berücksichtigt, der dahin lauten sollte: daß dem Gesagten zufolge die edlern Glieder im Nachtheile seien. [1]) Der Ap. sieht wie in der Zusammensetzung des Leibes aus diesen verschiedenen Arten von Gliedern, so ingleichen auch in der Sitte der Bekleidung und Verhüllung der ατιμοτερα und ασχημονα eine göttliche Anordnung, wobei er sich auf den die Sitte tragenden natürlichen Sinn, auf das von Gott eingepflanzte Anstandsgefühl stützt; vielleicht hat er auch die Stelle 1 Mos. 3, 21 mit im Auge. Zu ὑστερουντι suppl. in Gedanken της τιμης oder εν τιμη. Die V. 25 f. angefügte Zweckbestimmung für diese göttliche Anordnung, wo die Leibesglieder wieder wie V. 15 f. personificirt sind, ist ganz von dem Hinblicke auf die verglichenen persönlichen Glieder der christlichen Kirche geleitet und so ausgeführt, daß sie eigentlich nur für diese gilt. Σχισμα bezeichnet hier die durch Unzufriedenheit und Selbsterhebung erzeugte Uneinigkeit, und auf die σχισματα 1, 10 könnte nur allenfalls eine mittelbare Beziehung stattfinden, wenn man nämlich voraussetzen dürfte, daß auch die Geistesgaben ein Gegenstand der Reibungen und Streitigkeiten zwischen den korinthischen Partheien waren. Da συμπασχει dem συγχαιρει entspricht, so ist jenes von einer Theilnahme des Gefühles an dem anderseitigen Uebel zu verstehen.

V. 27 ff. Anwendung der vorangehenden Gleichnißrede auf die korinthische Gemeinde, aber mit sofortiger Wiederaufnahme des anfänglichen allgemeinen Gesichtspunctes, vgl. z. V. 12. Der die ganze Kirche bezeichnende mystische Ausdruck σωμα του Χριστου, Christi Leib, wird auf die Leser insbesondere nach der Betrachtungsweise übertragen, daß jede einzelne Gemeinde die ganze Kirche in einer gewissen Weise repräsentire; der Artikel fehlt vor σωμα, weil der dabei stehende Genitiv dem Begriffe seine Bestimmtheit gibt, und es ist unpassend zu übersetzen: ein Leib Christi, als ob es viele Leiber Chr. gäbe und jede einzelne Gemeinde einen für sich bestehenden Leib bildete, wie sich das verwandte Bild ναος θεου 3, 16 individualisirt. Dem die Leser zusammenfassenden ὑμεις steht εκ μερους im Sinne von το καθ' εἷς Röm. 12, 5 entgegen: alle zusammen genommen — und die Einzelnen, oder einzeln betrachtet; Andere deuten εκ μερους nach Antheil,

[1]) *Chrysostom., Theophylact.*

d. i. nach der Stellung, die Jeder im Ganzen einnimmt, und nach den Gaben, die er dazu erhalten, [1]) — wovon aber die angeführte Parallele abführt; ganz verfehlt ist es, wenn mit *εκ μερους* der Gedanke verbunden wird: daß die Korinther als eine einzelne Gemeinde nur einen Theil des großen *σωμα*, der ganzen Kirche, ausmachen, [2]) wofür die Stellung dieser Worte hinter *σωμα του Χρ.* erforderlich wäre. Die LA. *μελ. εκ μελους* [3]) gäbe den passenden Sinn: Glied an Glied geknüpft (vgl. Eph. 4, 16), — sie ist aber verhältnißmäßig schwach bezeugt und beruht wahrscheinlich auf einem bloßen Versehen.

V. 28—30. Im Anschlusse an *μελη εκ μερους*, aber mit der erweiterten Beziehung auf die ganze Kirche, macht nun der Apostel eine Exposition über die von Gott geordneten verschiedenen Berufsstellungen und Functionen der Glieder, und die von ihm dazu verliehenen mannigfachen Gaben, worauf er die Nothwendigkeit dieser göttlichen Anordnung hervorhebt, — parallel mit V. 18 f. In der Lebendigkeit des Vortrages zählt er Aemter und Gaben unter einander auf, ohne aber beide Theile zu erschöpfen. Die V. 28 mit *οὑς μεν* begonnene Aufzählungsform, welche mit *οὑς δε* fortlaufen sollte (vgl. Eph. 4, 19), geht mit *πρωτον*, dem dann *δευτερον, τριτον δε*, entspricht, in eine Rangbestimmung über; aber die nachfolgenden Partt. *επειτα, ειτα*, wovon jedoch die letztere kritisch unsicher ist, [4]) dienen nur noch der Enumeration, ohne eine Rangordnung fortzusetzen, denn die *δυναμεις* und *χαρισμ. ιαματων* stehen ja zu den Aemtern in keinem Rangverhältnisse, sondern sind dazu gehörige Gaben, auch haben diese Charismen hier die umgekehrte Stellung von V. 9 u. 10, und in den zwei weitern Redegliedern *αντιληψεις, κυβερνησεις*, ist das Geringere dem Größern vorangesetzt; planmäßig stehen aber die *γενη γλωσ-*

---

[1]) Meyer, de Wette, Osiander.

[2]) *Chrysostom.* *το εκ μερους, τογε εις ὑμας ἡκον και ὁσον εικος εξ ὑμων οικοδομηθηναι μερος· επειδη γαρ ειπε, σωμα, το δε παν σωμα ην ουχι ἡ παρα Κορινθιοις εκκλησια, αλλ' ἡ πανταχου της οικουμενης, δια τουτο εφησεν, εκ μερους· τουτ' εστιν, ὁτι ἡ εκκλησια ἡ παρ' ὑμιν μερος εστι της πανταχου κειμενης εκκλησιας, και του σωματος του δια πασων συνισταμενου των εκκλησιων.* So *Theodoret.*, *Theophylact.*, Wolf, Bengel.

[3]) D* Syr. p. Arm. Vulg. Clar. Germ. *Euseb. Greg. Nyss. Epiph.* al.

[4]) Fehlt in D*EFG It. *Hilar. Ambros.* — AC. minuscc. lesen wieder *επειτα*, — von Lachm., Tischend. und Rückert aufgenommen.

σων auch hier wieder wie V. 10 mit der ἑρμηνεια am Ende. Unter den αποστολοι sind vermöge ihrer Rangstellung nur die Apostel im engern Sinne, die Zwölfe nebst Paulus, zu verstehen, und nicht nach einem weitern Sprachgebrauche wie etwa 4, 9 auch apostolische Gehilfen, Barnabas, der Apg. 14, 14 dieses Amtsprädicat führt, Timotheus, Titus u. A. mitzubegreifen; diese werden besser unter die hier nicht genannten, aber Eph. 4, 11 nach den Propheten aufgeführten ευαγγελισται eingereiht. Während die Apostel mit den von ihnen abhängigen Evangelisten zur Ausbreitung des Evangeliums, Gründung und Organisirung von Gemeinden und zur Ueberwachung aller ihrer Pflanzstätten bestimmt sind, so haben die προφηται und διδασκαλοι ihre Berufsstellung in einer einzelnen Gemeinde, jene als Lehrer im Zustande momentaner Erleuchtung und Begeisterung, oder mit dem vorzugsweise practischen Vermögen der Befestigung und Stärkung in der christlichen Ueberzeugung und im christlichen Leben, diese als solche Lehrer, welche den ordentlichen, stufenweisen und allseitigen Unterricht ertheilen, vgl. Röm. 12, 6. 7. Aber die Gabe der Prophetie war auch mit dem Apostolate verbunden. Nach dem vielfachen Sprachgebr. von αντιλαμβανεσθαι τινος, überhaupt sich Jemandes annehmen, könnten die αντιλημψεις sowohl geistige als leibliche Hilfeleistungen und per meton. die dazu bestimmten Aemter sein; aber unzweifelhaft meint der Ap. jene der Diaconen und Diaconissinnen, und sie sind also von dem Armen- und Krankendienste zu verstehen. Die Stellung der αντιλημψεις vor den κυβερν., wonach die erstern sich unmittelbar an die χαρισμ. ιαματων anreihen, erklärt sich nun aus dem Verhältnisse dieser Gaben zum Krankendienste, mit dem sie zuweilen verbunden waren. Die κυβερνησεις, gubernationes, Leitungs- und Verwaltungsthätigkeiten, sind die Amtsfunctionen oder per meton. die Aemter des πρεσβυτερος und επισκοπος, vgl. Röm. 12, 8. 1 Tim. 5, 17. 3, 5. Eph. 4, 11. Hebr. 13, 17. — Mit den negativen Fragen V. 29 f. will der Ap. seinen Lesern nicht einfach den wirklichen Thatbestand vorhalten, denn das Thatsächliche der ungleichen Vertheilung der Aemter und Gaben ist es ja eben, woran ein Theil von ihnen Anstoß nahm; der Gedanke ist vielmehr: daß das in Frage Gestellte unmöglich sei, oder dem Begriffe der Kirche zuwiderlaufen würde, vgl. V. 14. 17 ff. Zu μη παντες δυναμεις gehört εχουσι V. 30; die Auffassung von

δυναμεις als Nominativ, wonach die Gabe ſtatt der Begabten geſetzt ſein ſollte, gibt der Rede eine beiſpielloſe Härte.

V. 31. Nachdem der Apoſtel die Nützlichkeit und Nothwendigkeit aller Charismen dargethan, ſo ſchließt er nun im Hinblicke auf die Ueberſchätzung der Gloſſolalie eine Ermahnung an, den Eifer doch vorzugsweiſe den beſſern Gaben zuzuwenden, und geht ſofort auf die Empfehlung der Liebe über. Unter den χαρισματα κρειττονα können nur Gaben aus der Zahl der ſeither genannten verſtanden werden, nicht die ordentlichen Gnadengaben des Glaubens, der Hoffnung und Liebe, oder die Früchte der Liebe, und das Prädic. κρειττονα, was gegen die wahrſcheinlich durch 13, 13. 14, 5 veranlaßte Var. μειζονα [1]) beizubehalten iſt, bezieht ſich auf den größern Nutzen, den die betreffenden Charismen für die Gemeinde bringen; er meint zunächſt im Gegenſatze zur Sprachengabe die Prophetie, 14, 1, 39, aber auch die Lehrgaben der γνωσις und σοφια 14, 6. Ζηλουτε iſt Imperativ, vgl. 14, 1, 39, nicht fragender Indicativ, wonach eine Mißbilligung des Eifers für ſolche Gaben, welche den Leſern ſelbſt als die vorzüglichern gelten, ausgedrückt, [2]) oder aber die nachfolgende Anweiſung rhetoriſch eingeleitet ſein ſollte. [3]) Es geht vornehmlich auf die Anwendung der Gaben, doch auch auf ihre Erlangung, und dieſer letztern Beziehung ſteht V. 11 keineswegs entgegen, denn wenn der Geiſt auch in Ertheilung der Gaben vollkommen frei verfährt, ſo vereinbart ſich doch damit die Ermahnung zu einem Streben nach ſolchen, welche den Zwecken Gottes ganz beſonders dienlich ſind, weil dieſe Geiſtesrichtung die ſittliche Befähigung begründet, um mit denſelben betraut zu werden. Dieſe Ermahnung bildet das Thema, das nach dem ſofort eingeleiteten Zwiſchenſtücke Cap. 13. in Cap. 14. ausgeführt wird. Der Zuſammenhang des zweiten Hemiſtichs, wo der Ap. die Liebe im Auge hat, hängt davon ab, ob man mit καθ' ὑπερβολην, was nicht wie ετι zum Verbum, ſondern adjectiviſch zu ὁδον zu ziehen iſt, den Comparativ- oder aber Superlativbegriff verbindet. Bei der erſtern Deutung: einen vorzüglichern Weg, ergibt ſich ein Gegenſatz zu den Charismen, und der Sinn iſt: er wolle ihren Eifer noch auf einen Gegenſtand hinwenden,

---

[1]) A minuscc. Syr. Aeth. Vulg. ms. *Theodoret. Damasc.* al. — von Lachm., Tiſchend. und Rückert aufgenommen.

[2]) *Photius* bei *Theophylact*

[3]) *Τινες* bei *Theodoret.*

der alle Geistesgaben weit überrage,[1]) — während nach der superlativischen Auffassung: einen ganz vortrefflichen Weg, die Liebe als das Mittel vorgeführt würde, die bessern Gaben sich anzueignen oder von ihnen den rechten Gebrauch zu machen.[2]) Die letztere Erklärung wird durch 13, 1—3 empfohlen, wogegen das Nachfolgende und insbesondere V. 8 ff. doch die erstere überwiegend unterstützt, und die Verbindung mit *και*, statt welcher die adversative Wendung *εγω δε* oder *αλλ' ετι* erwartet wird, kann bei einem hebräisirenden Schriftsteller kein Hinderniß gegen diese Auffassung abgeben.

Cap. XIII. In diesem Zwischenstücke, das zu den schönsten und anziehendsten Bestandtheilen des ganzen N. T. gehört, setzt nun der Apostel den hohen, alles Andere überragenden Werth der Liebe auseinander. Die Liebe, welche hier wie in einem Preisgesange verherrlicht wird, ist wie 8, 1 zunächst die Bruderliebe, als ein tief innerliches und lebensvolles Wohlwollen, das die ganze Denkungsart und Handlungsweise beherrscht und leitet, allen Egoismus aufhebt, zu jeglicher Selbstverleugnung befähigt, und überall nur auf den Nutzen und das Heil Anderer abzweckt. In der Bruderliebe wird aber wie a. a. O. schon von vornherein auch die Gottesliebe mitbegriffen, von welcher jene untrennbar ist, worin sie ihre Wurzel und Basis hat; die Mitbeziehung auf Gott tritt dann im letzten Abschnitte V. 8 ff. dadurch bestimmter hervor, daß die *αγαπη* mit der *πιστις* und *ελπις* zusammengestellt wird.

V. 1—3 führt der Apostel den Lesern zu Gemüth, daß die Geistesgaben selbst in einem überschwenglichen Maße und nicht minder auch außerordentliche Tugendwerke ohne die Liebe bedeutungslos und unnütz wären, und durch die Liebe allein einen Werth erhalten. Es werden V. 1 u. 2 mit hyperbolischer Steigerung Fälle charismatischer Begabtheit gesetzt, die in der Wirklichkeit nicht vorkommen, und die sonst zuletzt genannte Sprachengabe ist jetzt vorangestellt, weil gerade

---

[1]) Estius, Calmet, Olshausen, Rückert, Bisping.

[2]) *Chrysostom. μενετε επιθυμουντες χαρισματων, και δειχνυμι οδον χαρισματων υμιν. Theophylact. οδον υπερεχουσαν, ητις φερει επι παντα τα χαρισματα.* So, nur noch mit Beziehung auf die Anwendung der Charismen, die meisten Neueren.

dieſes Charisma am meiſten überſchätzt wurde. Da die Vorſtellung von einer leiblichen Organiſation der Engel ihrem Begriffe als geiſtiger Weſen widerſtreitet, ſo wird es, abgeſehen von dem Plur. γλωσσαις mit dem Singul. λαλω, auch nach dieſem Geſichtspuncte ganz evident, daß γλωσσ. für beide Verbindungen των ανθρωπων und των αγγελων nicht Zungen bedeuten kann, und während jene andere Erklärung nach der Kunſtſprache der Alten für das zweite Glied noch weniger paſſend iſt, ſo bleibt nur die Bedeutung von Sprachen übrig: Sprachen, welche die Menſchen reden, die keine andern ſind, als die wirklichen Völkerſprachen, und Sprachen der Engel, — nämlich diejenigen, in denen ſie mit einander verkehren, vgl. 2 Kor. 12, 4, [1]) denn mit den Menſchen reden ſie nach der hl. Schrift nur in Menſchenſprachen. Die hyperboliſche Steigerung beſteht nun darin, daß die Sprachen aller intelligenten Geſchöpfe zuſammengefaßt ſind, oder ſie liegt, wenn die Glieder unterſchieden werden, in dem zweiten, wogegen das erſte geſondert die hiſtoriſche Erſcheinung der Gloſſolalie bezeichnet; der Redeſinn iſt genauer: ταις γλωσσ. ου μονον των ανθρ., αλλα και των αγγελ. Unmöglich kann ſchon das erſte Glied einen Gegenſatz zu den Formeln γενη γλωσσων, γλωσσαις und γλωσσῃ λαλειν bilden, und ſo gleicherweiſe wie das zweite eine die thatſächliche Erſcheinung der Gloſſolalie überſteigende Steigerung ausdrücken, denn welche Bedeutung man dort auch immer mit γλωσσ. verbinden mag, ſo wären es doch immer γλωσσ. der Menſchen Wenn nun aber γλωσσ. των ανθρωπων neben των αγγελων nicht anders als von den wirklichen Menſchenſprachen verſtanden werden kann, und ebenſo ſicher auf die thatſächliche Aeußerung der Gloſſolalie geht, ſo erhält die traditionelle Auffaſſung von dieſem Charisma hier wieder eine kräftige Beſtätigung. Wie κυμβαλον, Cymbel, ehernes Becken, ſo iſt wahrſcheinlich auch χαλκος, Erz, Metall, per meton. von einem muſikaliſchen Inſtrumente aus Erz zu verſtehen. Der Nachdruck liegt auf dem Epitheton ηχων und αλαλαζον, laut tönend und ſchreiend, womit der Gloſſenredner, dem die Liebe fehlt, als ein ſolcher charakteriſirt iſt, der nur Aufſehen erregen und dadurch ſeine Eitelkeit befriedigen will, während die Liebe den

---

[1]) *Theodoret.* gibt von dieſen Sprachen die Erklärung: αγγελων γλωττας ουκ αισθητας λεγει, αλλα νοητας, δι' ὧν και των ὁλων ὑμνουσι θεον και αλληλοις προσδιαλεγονται. So auch *Chrysostom.* und *Oecumen.*

Gebrauch dieſer und aller andern Gaben ſo leitet, daß ihrer Beſtimmung gemäß die Erbauung Anderer gefördert wird. [1])

V. 2 bildet *και εαν εχω — πασαν την γνωσιν* ein zuſammengehöriges Redeglied, und der Sinn iſt alſo: eine Prophetengabe, durch die mir alle Geheimniſſe und alle Gnoſis enthüllt wären. Die Kenntniß der *μυστηρια*, göttlichen Rathſchlüſſe, macht aber auch den Begriff der *σοφια* aus, welche 12, 8 wie die *γνωσις* von der *προφητεια* getrennt, und als beſondere Charismen aufgeführt ſind; auch wird unten V. 8 f. die *προφητεια* und *γνωσις* wieder auseinander gehalten. Indem der Apoſtel nun hier die *σοφια* und *γνωσις* mit der *προφητεια* verbindet, ſo iſt dieſe doppelte Wiſſenſchaft als das Product augenblicklicher Erleuchtung gedacht, während bei ihrer Sonderung von der Prophetie eine allmälige Erſchließung des Geiſtes zur Erkenntniß der höhern Wahrheiten vorausgeſetzt wird. Der hl. Geiſt wirkt in der doppelten Weiſe auf den Menſchengeiſt, *σοφια* und *γνωσις* erzeugend: durch die *αποκαλυψις* im engern Sinne, plötzliche Mittheilung, und durch allmählige und fortſchreitende Begründung und Entwicklung der Einſicht. Durch das zu *μυστηρια* und *γνωσιν* geſetzte *παντα* und *πασαν* iſt aber ein Maß der prophetiſchen Erkenntniß ausgedrückt, das in der Wirklichkeit wieder nicht vorkommt. Dies gilt ingleichen von einem charismatiſchen Glauben, womit man *ορη μεθιστανειν*, Berge verſetzen, könnte, — eine ſprüchwörtliche Redensart, deren ſich auch Chriſtus bedient hat, um überhaupt außerordentliche Erfolge zu bezeichnen, vgl. Matth. 20, 17. 21, 21, die aber hier von einer ganz unbegrenzten, Alles vermögenden Wunderthätigkeit gebraucht iſt. [2]) Das Urtheil: *ουθεν* (ſpätere Form für *ουδεν*) *ειμι*, negirt den perſönlichen Werth und die Geltung vor Gott, und zwar inwieferne der Mangel der Liebe die Intention eines nützlichen Gebrauches der Charismen und eine wirkliche ſegensreiche Anwendung ausſchließt.

V. 3. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß der Apoſtel bei dieſen

---

[1]) *Chrysostom. ειδες, που το χαρισμα επαρας, που καθειλεν αυτο και κατεβρίψεν; Ουδε γαρ άπλως ειπεν, ότι ουδεν ειμι, αλλ' ότι γεγονα χαλκος ηχων, αναισθητον τι και αψυχον. Πως δε χαλκος ηχων; φωνην μεν αφιεις, εικη δε και ματην, και εις ουδεν δεον. Προς γαρ το μηδεν ανυειν, και παρενοχλειν δοκω και φορτικος τις ειναι και επαχθης τοις πολλοις.*

[2]) Ueber die Anwendung dieſes Sprüchwortes bei den Rabbinen vgl. *Lightfoot* Horr. ad Matth. l. l.

Beispielen außerordentlicher Werkthätigkeit: Dahingabe des ganzen Vermögens und martervolle Aufopferung des Lebens, die αντιλημψεις 12, 28 im Auge habe, [1]) denn wenn zwar auch das erste dazu in Beziehung gebracht werden könnte, so ist dies doch für das andere nicht statthaft, und der Zusammenhang mit dem Vorausgehenden nöthigt zu einer solchen Auffassung nicht. Statt der rec. ψωμιζω ist nach überwiegenden Zeugen ψωμισω [2]) zu lesen; das Wort heißt eigentl. zerbröckeln, stückweise vertheilen, dann überhaupt zur Ernährung hingeben, mit etwas speisen, — sonst auch ψωμ. τινα, vgl. Röm. 12, 20, oder mit dem doppelten Accus. τινα τι, vgl. 4 Mos. 11, 4. 18. 5 Mos. 8, 3. 16. LXX, wo das hebr. הֶאֱכִיל damit gegeben ist; hier ist der Accusat. der Person hinzuzudenken: αλλους s. τους πενητας. Im andern Redegliede steht der rec. καυθησωμαι die alte LA. καυχησωμαι [3]) entgegen, die aber zur Antithese αγαπ. δε μη εχω nicht paßt. Die Dahingabe des Leibes in den Feuertod muß in Anbetracht des ersten Beispieles ebenfalls als ein Opfer für Andere gedacht sein, weßhalb nicht wohl angenommen werden kann, daß dem Ap. hier das Martyrium Dan. 3, 19 ff. 2 Makk. 7. vorschwebe, [4]) und christliche Märtyrer kann er noch weniger im Auge haben, da bis dahin das Märtyrerthum durch Feuer bei den Christen noch nicht vorgekommen ist. Wenn bei solchen Opfern die Liebe fehlen würde, so könnten sie nur auf egoistischen Beweggründen, Eitelkeit, Ruhm- und Lohnsucht beruhen, und darum bringen sie für den, der sich ihnen unterzieht, keinen Nutzen, — ουδεν ωφελουμαι, mit Beziehung auf das ewige Heil, vgl. Matth. 16, 26. 6, 1 f.

V. 4—7. Sofort hebt er den Werth der Liebe durch Aufzählung der mannigfachen Tugenden hervor, welche sie erzeugt, oder worin sie sich bethätigt. Es ist nicht zu bezweifeln, daß er hier theilweise die in Korinth herrschenden Fehler berücksichtigt, um den Lesern zum Bewußsein zu bringen, wie wenig noch die Liebe bei ihnen zur Herrschaft gekommen; verfehlt wäre es aber, eine solche Bezugnahme in allen Gliedern geltend machen zu

---

[1]) Osiander, Bengel.
[2]) ABCDEFG minuscc. Patrr. gr.; — von allen neuen Kritikern approbirt.
[3]) A codd. gr. et lat. apud Hieron. Copt. Aeth. *Ephr. Hieron.*; — von Lachm. aufgenommen.
[4]) de Wette, Meyer.

wollen. Zuerst führt er V. 4 zwei allgemeinere Aeußerungen der Liebe auf: μακροθυμει, χρηστευεται. Die erstere, Langmuth, besteht in der nachsichtigen und geduldigen Ertragung der Schwächen, Unvollkommenheiten und Fehler Anderer, und in der Unterdrückung des Zornes über Beleidigungen und Beeinträchtigungen; so weit sich diese Tugend auch bei den Gemeindevorgesetzten erweisen soll, kann der Aufschub der Strafe mitbegriffen werden. So wie sich bei der vorbildlichen Liebe Gottes zur μακροθυμια die χρηστοτης gesellt, vgl. Röm. 2, 4, so ingleichen bei der Bruderliebe; das Verb. χρηστευεσθαι kommt weder sonst im N. T. noch bei den LXX. vor, wird aber durch den Sprachgebrauch von χρηστος und χρηστοτης, womit Tit. 3, 4 φιλανθρωπια verbunden ist, hinlänglich erklärt; es bezeichnet das positive Wohlwollen gegen die Menschen überhaupt, und gegen die Schwachen, Sünder und Beleidiger insbesondere, ein Wohlwollen, das von der Gesinnung auch in die That übergeht, in Rede und Handlung sich offenbart, das durch freundliche Annäherung und Wohlthun gewinnen, versöhnen und bessern will. — Daran schließt sich eine Reihe von besondern negativen Aeußerungen der Liebe; vgl. dazu Röm. 13, 8 f. Ζηλουν hier von einem tadelnswerthen Eifer, von der Eifersucht, welche Neid und Mißgunst in sich schließt, — mit Beziehung auf die verschiedene Vertheilung der Geistesgaben und Berufsstellungen, zugleich aber auch auf andere Vorzüge und Vortheile. Περπερευεσθαι = κατεπαιρεσθαι, [1]) also gleichbedeutend mit φυσιουσθαι, so daß die κενοδοξια doppelt bezeichnet wird; möglich ist, daß der Ap. die zweifache Form der Prahlerei mit wirklichen und bloß eingebildeten Vorzügen im Sinne hat, aber die Ausdrücke selbst drücken diesen Unterschied nicht aus.

V. 5 f. Bei ουκ ασχημονει ist wahrscheinlich zunächst an das unanständige Benehmen der Glossenredner gedacht, vgl. 14, 23. 40, doch wird damit jede andere Unziemlichkeit im äußern Verhalten, auch das eigentliche Aergerniß, zusammenbegriffen. Zu ου ζητει τα εαυτης, vgl. 10, 24; die erweiterte Beziehung auf Alles, worin der Egoismus seine Befriedigung findet, versteht sich hier von selbst. Das andere Glied: ου παροξυνεται, sie wird nicht erbittert, läßt sich nicht zum Zorne reizen, hebt eine besondere Seite der μακροθυμια

[1]) *Hesychius.* Vgl. *Cicero* ad Attic. I. 14.

hervor. Das folgende ου λογιζεται το κακον heißt nicht: sie sinnt nicht auf Böses (vgl. Philipp. 4, 8) — zur Vergeltung von Beleidigungen, wozu das παροξυνεσθαι verleiten könnte, auch nicht: sie denkt nichts Arges von Andern, gibt sich nicht bösem Argwohn hin, macht keine schlimmen Präsumtionen (vgl. Matth. 9, 4), denn für diese Auffassungen wäre statt το κακον das artikellose κακον oder κακα erforderlich, — sondern sie rechnet das Böse, nämlich das zugefügte, nicht an (vgl. Röm. 4, 8), was ein Vergessen der fremden Schuld involvirt und jede Rachehandlung ausschließt, vgl. 1 Petr. 4, 8. In dem letzten negativen Gliede V. 6, das dann wieder zu positiven Bestimmungen überleitet, ist αδικια die Unsittlichkeit im weitesten Sinne, Lasterhaftigkeit mit Einschluß der Irreligiosität, vgl. Röm. 1, 18. 29 f.; die Freude darüber wäre der Liebe zu Gott zuwider, aber auch der Bruderliebe, da sie die Schlechten in ihrer Lebensrichtung befestigen, und dadurch zu ihrem ewigen Verderben mitwirken würde. In dem Compositum συγχαιρειν behält die Präposition ihre communicative Bedeutung, und dient nicht bloß zur Verstärkung des Begriffes des Simplex; hiernach ist τη αληθεια nicht = επι τη αληθ., sondern ein von συν abhängiger Dativ, und der Sinn: sie freut sich mit der Wahrheit, vgl. Philipp. 2, 17. 18. Luc. 1, 38. 15, 6. 9. So ist die αληθεια wie die αγαπη personificirt, und zwar als die ideelle religiös-sittliche Wahrheit, vgl. Röm. 1, 18. 25. 1 Joh. 1, 6., welcher Freude zugeschrieben wird, inwieferne sie in das Leben aufgenommen, geliebt und festgehalten wird; die Mitfreunde ist nun dem reellen Sinne nach allerdings Freude über das Gute, und wie sich darin die Gottesliebe bekundet, so auch wieder die Bruderliebe, denn der über Religiosität und Sittlichkeit bezeugte Beifall fördert den Tugendeifer, die Treue und Beharrlichkeit im Guten, und hierdurch die Erlangung des ewigen Heiles. — In den Redegliedern V. 7 sind auch wieder besondere Aeußerungen und Bethätigungsweisen der μακροθυμια mitenthalten. Στεγειν heißt hier nicht decken, zudecken, wonach bei dem Objectsaccus. παντα an die Fehler und Schwachheiten Anderer zu denken wäre, sondern wie 9, 12 ertragen, erdulden, = υπομενειν, und παντα bezieht sich nun im ersten wie im letzten Gliede auf alles Harte und Drückende, wozu auch Beleidigungen und Verletzungen gehören. Mit παντα πιστευει, παντα ελπιζει, wird ein allseitiges Vertrauen zu den Mitmenschen

in Beziehung auf die Gegenwart und Zukunft ausgedrückt, mit dem letztern insbesondere auch die Zuversicht, daß der Sünder und Feind noch zur richtigen Einsicht und Besserung geführt werden könne, was einen beharrlichen Eifer, dahin zu wirken, aufrecht erhält.

V. 8—13. Erhellt aus der vorangehenden Charakteristik der Liebe, wie sie als Quelle alles Guten ihren selbsteigenen Werth hat, während die Charismen erst durch sie einen wahren Werth erhalten, so wird nun noch als ein weiterer Vorzug ihre ewige Dauer der Vergänglichkeit der Geistesgaben entgegengehalten. V. 8 wird statt εκπιπτει auch das Simpl. πιπτει gelesen,[1]) doch ist letzteres zu schwach testirt, um die rec. verdrängen zu können. Der Redesinn ist aber nach beiden Lesearten derselbe: die Liebe hört niemals auf, dauert immer fort, — μενει V. 13;[2]) die Erklärung: sie verliert nie ihren Werth, ihre Kraft und Wirksamkeit, verträgt sich nicht mit den nachfolgenden Gegensätzen, es versteht sich aber von selbst, daß sie in ihrer ewigen Fortdauer auch ihre Natur, ihr Wesen — als das Alle unter einander und mit dem dreieinigen Gott verbindende Band — beibehalten werde. Die drei folgenden Redeglieder können nicht je in Einen Satz zusammengefaßt und mit dem Vorausgehenden verbunden werden: wenn auch die Prophetien ein Ende nehmen werden ꝛc., — denn dem widerstreitet das antithetische δε, das zwar bei ansehnlichen Zeugen fehlt,[3]) aber wahrscheinlich nur dieser Verbindung wegen ausgelassen wurde; ειτε bildet mit seinem Substantiv jedesmal einen Vordersatz, woran sich das Verbum als Nachsatz anschließt: Seien es dagegen Prophetien, sie werden ein Ende nehmen ꝛc., vgl. 15, 14. 2 Kor. 1, 6. Röm. 12, 6 f. Es sind beispielweise von den Gaben die vorzüglichsten aufgeführt (vgl. 12, 31), und diejenige, welche in Korinth am höchsten gestellt wurde; was von diesen gesagt ist, soll von allen Charismen gelten und findet auch auf die dazu gehörigen Aemter seine Anwendung. Der Plur. προφητειαι bezeichnet aber nicht die Prophetengabe selbst, sondern die prophetischen Offenbarungen, welche der

[1]) AC* minuscc. *Macar. Greg. Nyss. Maxim. Andreas*; — von Rückert und Meyer aufgenommen

[2]) *Theophylact.* αν διαλυεται, ου διακοπτεται, ουδε ποτε παυεται, αλλα και εν τω μελλοντι αιωνι μενει, των αλλων απαντων καταργημενων.

[3]) D*FG Arm. Vulg. It. *Didym.* Patrr. lat.

mit dieſem Charisma Betraute empfängt und mittheilt, ſo wie unter γλωσσαι entſprechend die Gloſſenreden zu verſtehen ſind; mit dem Gegenſtande der Gaben werden jedoch dieſe ſelbſt in Gedanken mitbegriffen. Die Var. γνωσεις [1]) ſtatt der rec. γνωσις iſt unzweifelhaft eine Conformation mit προφητειαι und γλωσσαι. Hier faßt γνωσις wie 14, 8 nach dem weitern Sprachgebrauche des Wortes die 12, 8 geſonderten Erkenntnißgaben zuſammen, das im engern Sinne ſo benannte Charisma und die σοφια, die letztere nach ihren transcententalen Beziehungen. Das Verb. καταργεισθαι wird durch das im mittlern Gliede gebrauchte παυεσθαι erklärt, und heißt wie dieſes: aufhören, ein Ende nehmen, = εκπιπτειν, vgl. 2 Kor. 3, 7. 11. 13. 14. Die Futura gehen im Sinne des Ap. auf die Zeit der Vollendung des Reiches Chriſti nach ſeiner Paruſie (vgl. V. 10), welche er ſich als nahe bevorſtehend denkt, nicht auf das jenſeitige Leben überhaupt, und noch weniger kann das erſte und letzte, womit das Aufhören der Prophetie und Gloſſen angekündigt wird, auf den Zeitpunct der allgemeinen Verbreitung des Evangeliums auf Erden bezogen werden; [2]) über den Zuſtand nach dem Tode bis zur Wiederkunft des Meſſias ſieht hier der Ap. hinweg.

V. 9. 10. Begründung des von den Prophetien und der Gnoſis Geſagten; die Gloſſen werden übergangen, weil ſich ihre Vergänglichkeit, ihr Aufhören in der künftigen Welt, von ſelbſt verſteht. Die Gnoſis iſt auch auf ihrer höchſten Stufe doch immer noch ein beſchränktes und mangelhaftes Erkennen, und ingleichen werden durch die Prophetien die überirdiſchen und noch künftigen Erkenntnißobjecte nur unvollkommen enthüllt; da nun aber mit der Paruſie Chriſti eine vollkommene Erkenntniß von Allem eintreten wird, ſo geht in dieſer die unvollkommene Gnoſis unter, und wenn Alles erſchloſſen und offenbar iſt, ſo kann es natürlich auch keine Prophetien mehr geben. Der echte Verbindungspartikel iſt γαρ, nicht δε, [3]) womit jene nach einer unrichtigen Auffaſſung des Zuſammenhanges vertauſcht worden iſt. In εκ μερους, theilweiſe, iſt die extenſive Beſchränktheit und die intenſive Unvollkommenheit

[1]) AFG minuscc. Boern. *Ambrosiast.*; — von Rückert aufgenommen.

[2]) *Chrysostom.* ει γαρ αμφοτερα ταυτα [προφητειαι, γλωσσαι] της πιστεως ενεκεν εισενηνεκται, ταυτης πανταχου διασπαρεισης περιττη τουτων η χρεια λοιπον. So *Theophylact.*, *Oecumen.*, Heydenreich.

[3]) I und die meiſten minuscc. edd. Arr. Slav. ms. *Origen. Chrysostom. Damasc. Oecum.*

zusammenzufassen; es erhellt aber aus V. 12, daß der Ap. die letztere vorzugsweise im Sinne hat. Das Gegentheil davon ist V. 10 — το τελειον, das Vollkommene, was nach dem Contexte von der vollkommenen Erkenntniß, nicht von dem Zustande der Vollkommenheit überhaupt, zu verstehen ist; das Verb. ερχεσθαι weist auf die Wiederkunft Christi, und das Kommen des τελειον ist mit dieser in Verbindung gedacht. Das recip. τοτε ist Zusatz aus V. 12. [1])

V. 11. 12. Der Gegensatz der jetzigen und der mit der Parusie Christi eintretenden Erkenntniß, und das Aufgehen der erstern in der letztern, wird jetzt durch Gleichnisse oder Analogien erläutert. Auf die Vergleichung V. 11 führte den Apostel der Ausdruck το τελειον, der auch die Reife des Mannesalters bezeichnet, im Gegensatze zum Zustande des νηπιος, des Kindes, vgl. 2, 6. Die drei Verba λαλειν, φρονουν und λογιζεσθαι entsprechen nicht den drei Charismen der Glossolalie, Prophetie und Gnosis, [2]) sondern beziehen sich zusammen auf die letztere, aber so, daß dabei die durch die prophetische Erleuchtung vermittelte Erkenntniß mitbegriffen ist; es ist also auch φρονειν nicht im ethischen oder practischen Sinne vom Trachten und Streben, sondern wie λογιζεσθαι von dem theoretischen Denken in Vorstellungen, Begriffen und Urtheilen zu fassen, und λαλειν ist beigesetzt und vorangestellt, weil die Rede das Innere offenbart. In dem Activ κατηργηκα ist angedeutet, wie das Ablegen der Kindesvorstellungen mit Bewußtsein geschieht, und das Perfect bezeichnet es als etwas Abgeschlossenes, das einen Rückgang nicht mehr offen läßt. Die Anwendung dieses treffenden Gleichnisses überläßt der Ap. den Lesern, da sie keiner Nachhilfe hierzu bedürfen. — Nach der gewöhnlichen Verbindung von V. 12 mit γαρ hätten wir in dem hier folgenden Gleichnisse eine Rechtfertigung des vorhergehenden; aber die Echtheit dieser Part. wird durch die entgegenstehende Zeugenschaft [3]) wenigstens sehr zweifelhaft, und läßt man sie hinweg, so coordinirt sich diese Vergleichung der andern. Unser gegenwärtiges Erkennen von Gott und den himmlischen Dingen

---

[1]) Es fehlt hier in ABD*EFG, vielen minuscc. und Verss.; — unter den Neueren nur von Griesb. und Scholz beibehalten.

[2]) *Theophylact.*, *Oecum.*, Bengel, Heydenreich, Olshausen.

[3]) D*EFG Vulg. It. *Cyrill. Alex. Tertull. Cypr. Ambrosiast.* al.; — befolgt von Tischend.

vergleicht der Ap. mit dem Schauen δι' εσοπτρου, durch einen Spiegel, wobei man an die Metallspiegel der Alten zu denken hat, welche nur unvollkommene und dunkle Bilder von den Gegenständen reflectirten. Durch die Präpos. δια und ähnliche Redensarten bei den Rabbinen [1]) veranlaßt, nehmen manche Ausleger [2]) εσοπτρον im Sinne von speculare, Fenster aus Frauenglas, dem schwach durchsichtigen lapis specularis, dessen man sich im Alterthum statt des Glases bediente, um Licht in die Zimmer einzulassen. Diese Auffassung hat aber den constanten Sprachgebrauch gegen sich, denn εσοπτρον bedeutet sonst immer nur Spiegel, nie Fenster, was das verwandte διοπτρον bezeichnet; die Ausdrucksweise δι' εσοπτρου, wofür man εν εσοπτρῳ erwarten könnte, erklärt sich aber einfach aus der Erscheinungsweise des Spiegelbildes, welches hinter dem Spiegel zu liegen scheint, und was die rabbinischen Parallelen von einem Schauen per speculare betrifft, so sind wir nicht zur Annahme genöthigt, daß der Ap. sich an diese anschließe, er konnte ja seine Vergleichung auch ganz selbstständig machen. Bei dem bestimmenden Zusatze εν αινιγματι schwebt dem Ap. sicherlich die Stelle 4 Mos. 12, 8 vor, wo δι' αινιγματων (im hebr. נְחִידֹת וּתְמֻנַת) dem εν ειδει entgegensteht; aber darum ist αινιγμα hier doch nicht wie dort eine dunkle Rede, was von dem Offenbarungsworte als der Sphäre unserer Erkenntniß zu verstehen wäre, [3]) sondern es sind darunter die unvollkommenen, unklaren Spiegelbilder gedacht, [4]) welche in der Anwendung unsere mangelhaften und unklaren Vorstellungen und Begriffe von Gott und den himmlischen Dingen sind; die gangbare adverbielle Auffassung von εν αινιγμ. = αινιγματικως ist viel zu unbestimmt. Das dem αρτι entgegenstehende τοτε weist auf ὁταν δε ελθῃ το τελειον V. 10 zurück. Die Formel προσωπον προς προσωπον ist wieder alttestamentlich = פָּנִים אֶל־פָּנִים 1 Mos. 32, 31. vgl. 2 Mos. 32, 22 (ähnlich פֶּה אֶל־פֶּה, στομα κατα στομα, 4 Mos. 12, 8) — Angesicht gegen Angesicht [gerichtet]; es wird damit das βλεπειν als ein unmittelbares, und in der

[1]) Jevamm. f. 49. 2 Omnes prophetae viderunt per specular (באיספקליא) non lucidum et Moses, magister noster, vidit per specular lucidum. Jalkut Rubeni f. 109, 1. 136, 3. Succa f. 45, 2. S. Wetstein z. d. St.

[2]) Lamb. Bos, Schöttgen, Wolf, Schulz, Rosenmüller, Stolz, Flatt, Heydenreich, Rückert u. A.

[3]) Meyer.

[4]) de Wette.

Unmittelbarkeit vollkommenes Schauen bestimmt. Der Gegenstand des Schauens ist nach dem zweiten Hemistich, vergl. mit 8, 3, zunächst Gott, Gott aber als der Dreieinige, und mit dem göttlichen Wesen des Sohnes ist auch seine verherrlichte menschliche Natur mitzubegreifen; es ist jedoch bei diesem Schauen noch eine weitere Beziehung mitgedacht, die Beziehung auf den ganzen jenseitigen Zustand der Herrlichkeit, in welchem die vollendete Kirche Christi in Ewigkeit fortbesteht, vgl. 2, 7 f., und auf alle Glieder des jenseitigen Gottesreiches, vgl. Hebr. 12, 22 f. Hiernach ist dieses Schauen auch nicht bloß geistige Intuition, ein unmittelbares geistiges Erkennen, sondern zugleich ein Schauen im eigentlichen Sinne, und es verbindet sich damit auch die Perception mittelst des Gefühles, inwieferne jeder vollendete Gläubige die himmlische Herrlichkeit als seligen Zustand empfindet und genießt. Im Folgenden steigert das Compositum επιγινωσκειν den Sinn des Simplex zum Begriffe des vollkommenen Erkennens, das durch den Vergleichungssatz noch näher bestimmt wird: erkennen, wie ich auch erkannt worden bin, — nämlich von Gott. Diese Vergleichung geht nicht auf den Modus des Erkennens, das unmittelbare Schauen, [1]) denn offenbar will ja der Ap. das τελειον im Gegensatze zu εκ μερους erklären, und da jenes nicht allein die extensive, sondern auch die intensive Vollkommenheit begreift, so darf darin auch nicht einseitig auf die extensive Vollständigkeit Bezug genommen werden. [2]) Die hyphalistische Auffassung von επεγνωσθην = εδιδαχθην, [3]) welche, wie die so eben erwähnten Deutungen, die Vorstellung von einer einstmaligen absoluten Erkenntniß seitens der Menschen, von einem Erkennen, das dem göttlichen ganz gleichkäme, beseitigen soll, ist ebensowenig statthaft als 8, 3, und es ist eine maßlose Willkür, wenn Einige den aor. als ein fut. oder fut. exact. nehmen, wobei dann, statt Gott, die verherrlichten Mitchristen zum activen Subject gemacht werden. [4]) Ueber jene Vorstellung ist nur dadurch hinwegzukommen, daß daß vergleichende καθως nicht im strengsten Sinne genommen wird, und dazu ist auch keine Nöthigung vorhanden, denn die Vergleichungen setzen oft nur eine nahe Aehnlichkeit, nicht völlige Identität, vgl. Joh. 10, 14 f. [5])

[1]) Osiander.
[2]) Meyer.
[3]) Wolf, Rosenmüller u. A.
[4]) Heumann, Storr.
[5]) *Theodoret.* ου τουτο λεγει, ὁτι ὡς εγνωσμαι, γνωσομαι αιτον·

V. 13. Hier wird νυνι meiſtens als Zeitpartikel gefaßt und ſo von der gegenwärtigen Weltperiode, von der Zeit vor der Paruſie verſtanden. Dieſe Auffaſſung ſcheint dadurch gefordert zu ſein, daß mit der αγαπη die πιστις und ελπις, Glaube und Hoffnung, verbunden ſind, welche 2 Kor. 5, 7. Röm. 8, 21. Hebr. 11, 1 dem künftigen Schauen entgegengeſetzt ſind und hiernach nur bis zum Zeitpuncte der Vollendung beſtehen ſollen. Wenn aber das V. 8 von der Liebe ausgeſagte ουδεποτε εκπιπτει im Sinne des Apoſtels unzweifelhaft die Nichtvergänglichkeit mit Beziehung auf die künftige Welt oder die ewige Dauer ausdrückt, und dieſe als ein beſonderer Vorzug vor den Charismen geltend gemacht wird, inwieferne dieſelben nur für das gegenwärtige Daſein beſtimmt ſind und mit der Paruſie aufhören, ſo kann er unmöglich am Schluſſe des Abſchnittes die irdiſche Dauer der Liebe hervorheben wollen, oder gar ſie im Widerſtreite mit V. 8 und mit Aufhebung des Gegenſatzes zu den Charismen auf dieſe Welt beſchränken. Wenn zur Vermeidung dieſer Schwierigkeiten αγαπη von νυνι abgeſondert und μενει nur für die πιστις und ελπις auf die gegenwärtige Welt bezogen, für die αγαπη dagegen abſolut gefaßt wird,[1]) ſo iſt dies eine ganz willkürliche Behandlung des Textes, deren Unſtatthaftigkeit in die Augen fällt, da die drei Subjecte offenbar zuſammengehören und in μενει gleichmäßig prädicirt ſind. Es wird daher unabweislich, jenes νυνι als logiſche Partikel im conſecutiven Sinne[2]) zu nehmen, vgl. 5, 11. 12, 18 a., wodurch von μενει die beſchränkte Beziehung auf dieſe Welt für alle drei Subjecte aufgehoben wird, und es ſind Glaube und Hoffnung unter einem Geſichtspuncte oder von einer Seite ihres Weſens zu betrachten, wonach auch für ſie wie für die Liebe das ewige Bleiben behauptet werden kann. Es leuchtet von ſelbſt ein, daß die πιστις hier nicht wieder der charismatiſche Glaube iſt, wovon außer dem Gegenſatze zu den Charismen die Coordination mit der ελπις und αγαπη abführt; in dieſer Zuſammenſtellung iſt πιστις der chriſtliche Glaube nach dem gewöhnlichen Begriffe. Glaube und Hoffnung haben aber das Moment mit einander gemein, daß ſie eine entſchiedene

---

αλλ' ακριβεστερον αυτον οψομαι, ατε δη προσφκειωμενος αυτῳ· το γαρ επεγνωσθην αντι του φκειωθην τεθεικεν. So auch *Chrysostom.*

[1]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*

[2]) So ſchon *Iren.* adv. Haeres. II. 47. IV. 25. *Tertull.* de patient. c. 12. *Photius* bei *Oecum.*, Grotius, Billroth, Meyer, Olshauſen, Oſiander.

Ueberzeugung von den Offenbarungswahrheiten und die subjective Gewißheit von der gegenwärtigen und künftigen Realität der Offenbarungsobjecte begreifen. Dieſe Ueberzeugung und Sicherheit hört aber nicht auf, wenn die unmittelbare Intuition eintritt, ſie wird dadurch nur noch geſteigert. Glaube und Hoffnung dauern alſo nach dieſen Momenten fort, ſie bleiben ewig als feſte Ueberzeugung von den göttlichen Wahrheiten und als ſubjective Gewißheit von den himmliſchen Dingen. Die Beziehung der ewigen Dauer der πιστις und ελπις auf den Inhalt und die Gegenſtände des Glaubens und der Hoffnung iſt der Coordination dieſer Begriffe mit der αγαπη nicht angemeſſen. In dem Schlußſatze μειζων δε τουτων ἡ αγαπη hat der Comparativ μειζων ſuperlative Bedeutung und das dem vorangehenden ταυτα entſprechende τουτων iſt ein partitiver Genitiv: den höchſten Werth hat aber von dieſen (dreien) die Liebe. Die Erklärung darüber liegt im V. 1—7, wozu man noch hinzufügen kann, daß die Liebe auch im Jenſeits eine Segensquelle für Andere ſein werde, inwiefern die gegenſeitige Mitfreude der Verherrlichten über den Zuſtand der Vollendung das Glück und die Seligkeit Aller erhöhen wird.

Cap. XIV. Es folgt nun die Ausführung der Ermahnung 12, 31 mit einer vergleichenden Beurtheilung der Gloſſolalie und Prophetie unter Mitberückſichtigung der Lehrgaben, woran ſich dann V. 26 ff. noch practiſche Vorſchriften anſchließen.

V. 1 macht zu dieſer Ausführung den Uebergang. Die erſte Paräneſe ſchließt die vorangehende Anpreiſung und Empfehlung der Liebe ab; indem aber der Apoſtel zum Eifer für die Liebe auffordert, die er über die Charismen erhoben, ſo will er damit die Leſer für die letztern nicht gleichgiltig machen, er fügt ſogleich die Ermahnung hinzu, ſich auch der Charismen zu befleißigen. [1]) Das antithetiſche δε in der zweiten Paräneſe ſtellt alſo dieſe der erſten in dem Sinne entgegen, daß jene nicht ausſchließlich gelten ſoll, und beruht nicht auf einem Unterſchiede von διωκειν und ζηλουν, welcher nicht beſteht, denn beide Worte bezeichnen gleichmäßig einen angelegentlichen, warmen Eifer bezüglich

[1]) *Chrysostom.* ινα μη νομισωσιν, ὁτι δια τουτο τον της αγαπης εισηγαγε λογον, ινα σβεσῃ τα χαρισματα, επαγει λεγων· ζηλουτε δε λ.

der Aneignung und vornehmlich der Anwendung ihres Objectes, vgl. 12, 31. Röm. 9, 30. 12, 13. Hebr. 12, 14. Der allgemeine Ausdruck τα πνευματικα kann wie 12, 1 nur von den Charismen überhaupt verstanden werden, und nicht von der Sprachengabe allein, [1]) obschon sich die Bevorzugung der Prophetie im letzten Redegliede: μαλλον δε ινα προφητ., der nachstehenden Begründung zufolge der Glossolalie insbesondere entgegenstellt; der Gedanke wendet sich vom Allgemeinen zu dem Besondern, über welches der Ap. vornehmlich Belehrungen zu ertheilen veranlaßt ist.

V. 2 f. Die Bevorzugung der Prophetie vor der Glossolalie wird damit motivirt, daß die letztere an und für sich (ohne daß die Deutung hinzukommt) der Gemeinde keinen Nutzen bringe, wogegen dies bei der Prophetie unmittelbar stattfinde. Der Sinn der Worte ουκ ανθρωποις λαλει, αλλα τω θεω ist: der Glossenredner redet nicht für Menschen, die daraus keinen Gewinn ziehen, nicht erbaut werden, vgl. V. 3 f., sondern für Gott, mit dem er in geistigem Verkehr steht, für den seine Rede Anbetung, Preis und Dank ist. Der Grund von dem Erstern ist: ουδεις γαρ ακουει, πνευματι δε λαλει μυστηρια, wozu für das andere Redeglied in Gedanken ergänzt werden kann: θεος μονον ακουει. Hier ist ακουειν nicht das sinnliche Hören, als ob die Glossenrede dem Ohre nicht vernehmbar wäre, wie man sie nach dieser Stelle zu einem leisen Gebete machen will, [2]) — sondern das geistige Hören, Hören des Inhaltes, Verstehen, vgl. Marc. 4, 33. 1 Mos. 11, 7, und μυστηρια hat nicht die gewöhnliche Bedeutung von göttlichen Rathschlüssen oder tiefern Wahrheiten, sondern bezeichnet den Redeinhalt als Verborgenes, Verhülltes, inwieferne er wegen der fremden Sprache unverständlich ist: Niemand versteht, vielmehr (δε vgl. Apg. 12, 9. 14) ist das, was er spricht, Allen verborgen. Das die Rede erzeugende Princip ist das πνευμα, worunter der objective hl. Geist zu verstehen, wie aus 12, 3 evident erhellt, da dort unter dem εν πνευματι θεου λαλειν die Glossolalie mitbegriffen wird, — nicht der menschliche Geist, der ja V. 14 in der Eigenschaft als νους, Denk- und Erkenntnißvermögen, dem πνευμα entgegengesetzt ist, auch

[1]) So wieder Heydenreich und Billroth.
[2]) Wieseler a. a. O.

nicht der Zuſtand der Begeiſterung, oder das Charisma der Gloſſolalie; der objectiven Auffaſſung widerſtreitet nicht, daß bei jener Entgegenſetzung von πνευμα und νους zum erſtern wie zum letztern das Pron. μου beigefügt iſt ſ. z. d. St., u. V. 32 wird ſie weiter beſtätigt, vgl. dazu auch Röm. 8, 26. Dieſe Geiſtesrede iſt nicht wie die des Propheten durch den ſubjectiven Geiſt vermittelt, ſondern der objective Geiſt ſpricht unmittelbar durch den Gloſſenredner, welcher von demſelben beherrſcht iſt und ihm als Organ dient, und während des Vortrages von dem Redeinhalte kein Bewußtſein hat, oder ſich deſſen doch nicht mit Klarheit bewußt wird, vgl. z. V. 14. Indem der Ap. die Gloſſenrede für allgemein unverſtändlich erklärt, ſo ſieht er von ſolchen Gliedern der verſammelten Gemeinde ab, welche etwa die Gabe der ἑρμηνεια beſitzen. Auch läßt er den möglichen Fall unberückſichtigt, daß in einer Handelsſtadt wie Korinth vielleicht doch der Eine oder Andere der fremden Sprache, deren ſich der Gloſſenredner gerade bedient, kundig ſein könnte; auf eine ſolche Zufälligkeit konnte der Ap., wo er die Erbauung der ganzen Gemeinde im Auge hat, keine Rückſicht nehmen, und es läßt ſich deßhalb dieſe Stelle auch keineswegs als ein Argument gegen die Auffaſſung der Gloſſolalie von einem Reden in fremden Sprachen verwenden.[1]) — V. 3. Anders als bei dem Gloſſenredner verhält es ſich bei dem Propheten, wenn er in den gottesdienſtlichen Verſammlungen auftritt. Auch der Prophet ſpricht unter Einfluß des göttlichen Geiſtes, aber ſeine Rede iſt durch ein klares Bewußtſein vermittelt und von dem eigenen geiſtigen Ich mit voller Freithätigkeit (V. 32) erzeugt; darum ſpricht er in der gewöhnlichen Sprache, welche ja das natürliche Medium der Aeußerung des geiſtigen Ich's iſt, und weil ſo die Hörenden den Redeinhalt verſtehen, ſo iſt der Vortrag für ſie οικοδομη, παρακλησις und παραμυθια. Hier iſt der Hauptbegriff der erſte, wie daraus erhellt, daß er in der Folge allein beibehalten wird; die οικοδομη, Erbauung, iſt das Generiſche, welches die παρακλησις, Anregung und Befeſtigung im Glauben und ſittlichen Leben, und die παραμυθια, Tröſtung, Aufrichtung, Ermuthigung unter Leiden, als Theile oder Species in ſich begreift, vgl. z. 12, 10.

V. 4. Das neue Moment liegt hier im erſten Gliede, denn was das zweite betrifft, ſo iſt dies eine Wiederholung zu V. 3, wo

[1]) Nach Schulz, Baur und Billroth a. a. O.

die οἰκοδομη ſchon auf die ἐκκλησια, verſammelte Gemeinde, bezogen wird. Der Apoſtel meint wieder die Gloſſenrede an und für ſich, ohne Begleitung der Auslegung, und das ἑαυτον οἰκοδομει erhält durch den Gegenſatz den ausſchließenden oder beſchränkenden Sinn: er erbaut nur oder zwar ſich ſelbſt, — nicht auch oder nicht aber die Gemeinde, weßhalb die Sprachengabe für ſich bei dem öffentlichen Gottesdienſte unbrauchbar iſt und nur zur Privatübung ſich eignet. Wenn der Gloſſenredner während ſeines Vortrages kein Bewußtſein von dem Redeinhalte hat, oder ſich deſſen doch nicht mit Klarheit bewußt iſt, ſo muß die Selbſterbauung durch bloße Ahnungen und eine fromme Erregung und Erhebung des Gefühles vermittelt ſein. Ganz fehlgegriffen iſt, wenn an dieſe Stelle mit V. 18 f. und 28 der Einwurf gegen die traditionelle Auffaſſung der Gloſſolalie geknüpft wird: „daß ſich nicht abſehen laſſe, wie es für irgend Jemanden erbaulicher ſein ſollte, ſeine religiöſen Gefühle in einer fremden Sprache auszudrücken, als in der gewöhnlichen". [1]) Davon iſt ja keineswegs die Rede, daß die Selbſterbauung durch die Gloſſolalie in höherem Grade gefördert werde als durch eine andere Gebetweiſe, ſondern der Ap. ſchreibt ihr nur einfach den Effect der eigenen Erbauung des Sprechenden zu, ohne das Maß derſelben vergleichend zu beſtimmen, und daß mit einer Geiſtesrede in fremder Sprache eine ſolche Wirkung verbunden ſein könne, iſt doch immerhin begreiflich.

V. 5. Die Verbindungspart. δε hat hier das erſte Mal wie im zweiten Satze adverſative Bedeutung, vgl. V. 1. Indem der Apoſtel in antithetiſcher Redeform den Wunſch äußert: daß Alle in Korinth die Sprachengabe beſitzen möchten, ſo will er damit dem Mißverſtändniſſe begegnen, das ſeine vorausgehenden Aeußerungen veranlaſſen könnten, als ob er dieſem Charisma gar keinen Werth beilege; um aber auch von dieſem Wunſche eine Mißdeutung abzuwenden und die Korinther nicht in der Ueberſchätzung der Gloſſolalie zu beſtärken, ſchreitet er ſogleich wieder zum Vorzuge der Prophetengabe fort. Dem ſteigernden μαλλον δε scil. θελω entſpricht die Conſtruction mit ἱνα, welche mit der Infinitivſtructur wechſelnd eine ſtärkere Intention hervorhebt. Im folgenden Satze iſt das motivirende γαρ gegen die Var. δε [2])

[1]) Zeller a. a. O.
[2]) Nur in A; aber dennoch von Lachm. und Tiſchend. aufgenommen.

beizubehalten. Die comparative Prädicirung des Propheten mit μειζων: er ist größer, vorzüglicher, — gründet sich auf den Nutzen, den er für die Gemeinde schafft, vgl. 12, 31 χαρισμ. τα κρειττονα; doch gilt diese bevorzugende Prädicirung nicht mehr für den Fall, wenn der Glossenredner seinen Vortrag sofort deutet, wodurch für die Gemeinde die gleiche Wirkung der Erbauung wie bei der prophetischen Rede eintritt. In der Ausdrucksweise εκτος ει μή, vgl. 15, 2. 1 Tim. 5, 19, worin die Formeln εκτος ει und ει μη zusammengeflossen, ist εκτος oder μη pleonastisch; sie gehört wie das analoge χωρις ει μη, πλην ει μη, der spätern Gräcität an. Zu διερμηνευει ist nicht τις zu ergänzen, sondern das voranstehende ὁ λαλων γλωσσαις als Subject beizubehalten; es wird also vorausgesetzt, daß zuweilen der Glossenredner zugleich auch mit der Auslegungsgabe ausgestattet war, vgl. z. 12, 10, und da ihm während des Vortrages ein klares Bewußtsein von dem Redeinhalt fehlt, so muß seine Auslegung durch eine nachfolgende Geisteserleuchtung vermittelt gedacht werden.

V. 6. Das folgernde νυνι bezieht sich auf den im vorausgehenden Vs. liegenden Gedanken: daß die Glossolalie an und für sich die Gemeinde nicht erbaue. Wenn der Apostel hier in der ersten Person spricht, so wird entweder, wie V. 11 u. 14 f. und anderwärts häufig in seinen Briefen, das Allgemeine rhetorisch individualisirt, — oder er führt sich selbst als Beispiel vor, wofür das ελθω προς ὑμ. und die Analogie von V. 18 f. geltend gemacht werden kann; jedenfalls darf aber die prima nicht so premirt werden, daß sich ein Gegensatz zu Andern und so der Gedanke ergäbe: daß sogar er selbst durch Glossenrede keinen Nutzen schaffen würde,[1] — denn dazu wäre εγω oder αυτος εγω schlechthin erforderlich. Der zweite Conditionalsatz εαν μη λ. schließt sich nicht so an das Vorausgehende an, daß er die Bedingung enthielte, ohne welche das Glossenreden nicht nütze; hiernach müßte λαλ. εν αποκαλυψ. λ. besondere Arten der Glossolalie charakterisiren, oder Umschreibung und Erklärung der ἑρμηνεια sein, was beides unmöglich ist. Er bezieht sich, wie auch der erste, nur auf τι ὑμας ωφελησω; und es sind so zwei Fragen in einander gezogen: Wenn ich zu euch komme, in Glossen redend, was werde ich euch damit

[1]) *Chrysostom.* εστω γαρ ὁ φθεγγομενος γλωσσαις Παυλος· ουδε γαρ ουτος εσται τι πλεον τοις ακουουσι.

nützen? Werde ich euch einen Vortheil gewähren, wenn ich nicht spreche ꝛc. Der Ap. abstrahirt wieder von der Auslegung, durch welche die Glossenrede für Andere erbaulich wird, und stellt jetzt der letztern mit der Prophetie auch noch die Lehrgaben und den Lehrvortrag entgegen, wo die Erbauung der Gemeinde gleichmäßig unmittelbar bewirkt wird. Mit den vier Ausdrücken λαλ. εν αποκαλυψει, εν γνωσει, εν προφητειᾳ und εν διδαχῃ, sind nicht vier, sondern nur zwei Vortragsarten bezeichnet; die αποκαλυψις, Offenbarung durch den hl. Geist, ist die Quelle der προφητεια, prophetischen Rede, wie die γνωσις, tiefere Erkenntniß, — hier im weitern Umfange, die 12, 8 als γνωσις und σοφια unterschiedenen Lehrgaben zusammenfassend, — der διδαχη, dem gründlichen, zusammenhängenden und umfassenden Lehrvortrage über theoretische und practische Wahrheiten des Christenthums, zum Grunde liegt.

V. 7 f. Der Apostel erläutert nun die Nutzlosigkeit der Glossolalie, wenn sie ohne Auslegung in den gottesdienstlichen Versammlungen angewendet wird, durch Beispiele von musikalischen Instrumenten, der Flöte, Cither und Trompete. Das voranstehende ὁμως ist nicht = ὁμοιως, welche Bedeutung das Wort auch nach der von Einigen [1]) angenommenen Accentuation ὁμῶς statt ὅμως nicht hat, sondern heißt doch; mit dieser Erklärung ist aber auch keine Trajection anzunehmen, als ob ὁμως zu φωνην διδοντα gehörte und die Rede aufzulösen wäre: τα αψυχα, καιπερ αψυχα, ὁμως φωνην διδοντα, [2]) — sondern es findet wie Gal. 3, 15 ein argumentativer Sprachgebrauch statt, nach welchem ὁμοιως, ganz entsprechend unserm Gebrauche von doch, das Nachfolgende dem obwaltenden Widerspruche als etwas Gewisses, Anerkanntes und zugleich als treffendes, ganz angemessenes Argument entgegenstellt, und die angefangene Satzstructur wird dann mit der Frage πως γνωσθ. λ., auf welche der Conditionalsatz εαν διαστ. λ. überleitet, unterbrochen: Können doch die leblosen Dinge, die einen Laut von sich geben, sei es eine Flöte ꝛc., wenn sie den Tönen keine διαστολη geben, [nicht verstanden werden, dafür:] — wie kann das Geflötete oder auf der Cither Gespielte verstanden werden? Die διαστολη ist die Unterscheidung

[1]) Schulz, Morus, Wilke Neutestl. Rhetorik. S. 225.
[2]) Winer Gramm. §. 65, 4.

der Töne durch Trennung, Höhe und Tiefe, Länge und Kürze, Stärke und Schwäche, wodurch die Melodie entsteht, aus welcher der Hörende Gedanken entnimmt und zu bestimmten Gefühlen angeregt wird. Die gewöhnliche LA. διαστ. τοις φθογγοις ist gegen die Var. τον φθογγον [1]) beizubehalten. In diesen Beispielen liegt der Vergleichungspunct in der Undeutlichkeit und Unverständlichkeit des Instrumentalspiels, wie aus dem dritten Gleichnisse V. 8 und aus der Anwendung V. 9 erhellt, nicht in dem insbesondere, womit die Undeutlichkeit beschrieben wird, und es ist daher unstatthaft, sich an letzteres, an den Mangel der διαστολη der Töne zu halten, um daraus für die Auffassung der Glossolalie als unartikulirter Rede oder überhaupt gegen die traditionelle Ansicht von dem Charisma zu argumentiren. [2]) — In dem Beispiele V. 8 von der σαλπιγξ, Trompete, womit im Kriege das Signal zum Angriffe gegeben wird, ist auf die Anregung des Willens, welche die Erbauung mitbegreift, Bezug genommen, ohne daß aber nach Eph. 6, 10 ff. der Kampf selbst ein Moment der Vergleichung ausmachte, und in die Anwendung aufzunehmen wäre. Ueber δια γλωσσης V. 9 vgl. z. 12, 10. Die Redensart εις αερα λαλειν, in die Luft, — den Wind sprechen, ist sprüchwörtliche Bezeichnung der unfruchtbaren, wirkungslosen Rede; vgl. das ähnliche εις αερα δερειν 9, 26.

V. 10 ff. Diese Stelle, wo der Apostel sämmtliche in der Welt befindliche Sprachen mit der Glossolalie zusammenstellt, wird als das Hauptargument gegen die traditionelle Ansicht von der Glossenrede premirt, [3]) und allerdings würde sie unbedingt dagegen entscheidend sein, wenn P. die vielen und mannigfaltigen Weltsprachen ganz so wie die vorausgehenden Beispiele als Gleichniß, als Analogon der Glossenrede aufführen und behandeln würde, denn in diesem Falle könnten die charismatischen Glossen unmöglich selbst auch wirkliche, historische Sprachen sein. Es handelt sich hier vornehmlich um den Sinn und die Beziehung von ει τυχοι V. 10, worauf sich die betreffende Argumentation stützt. Diese bei Paulus und im N. T. überhaupt nur noch 1 Kor. 15, 37, aber sonst sehr häufig vorkommende Formel mit der buchstäblichen Bedeutung: wenn sich's treffen sollte, entspricht im Sprachgebrauche unserm etwa oder

[1]) B Clar. Germ. Tolet. *Ambrosiast.*; — von Lachm. befolgt.
[2]) Eichhorn, Wieseler, Meyer a. a. O.
[3]) Baur, Billroth, Meyer, Hilgenfeld, Zeller a. a. O.

vielleicht, wie dieſe Ausdrücke theils bei Anführung einzelner Beiſpiele, die zufällig oder beliebig aus einer Menge herausgegriffen ſind, oder aber ſo gebraucht werden, daß damit eine Behauptung, ein Prädicat, eine Zahlangabe u. dgl. als problematiſch hingeſtellt, beſchränkt, gemildert oder dem Urtheile Anderer anheimgeſtellt wird.[1]) Am a. O. führt ſie nun allerdings Beiſpiele ein, aber es iſt verfehlt, wenn unſere Stelle darnach gedeutet wird, wie es bei den Gegnern der traditionellen Auffaſſung der Gloſſolalie geſchieht. Dies iſt einmal durch den Zuſammenhang mit V. 7 f. nicht nur nicht gefordert, da ſich V. 10 nicht unmittelbar an jene Gleichniſſe anſchließt, ſondern vorher V. 9 eine Anwendung davon gemacht und die Rede dadurch abgeſchloſſen wird, — es ſteht der Context auch inſoferne ſogar entgegen, als V. 7 die Beiſpiele in anderer Weiſe eingeführt ſind. Sodann iſt zu beachten, daß *ει τυχοι* neben das Zahlwort *τοσαυτα* [*γενη*] geſtellt iſt, womit der Ap. entweder auf die Zahl Siebzig hinweiſt, welche die Juden für die Nationen und Sprachen der Welt anzunehmen pflegten,[2]) oder überhaupt eine ſehr umfangreiche Vielheit bezeichnen will, vgl. Joh. 12, 37. Vergleicht man dazu den anderwärtigen Sprachgebrauch jener Formel bei Zahlbegriffen, ſo muß einleuchten, daß ſie unmittelbar zu *τοσαυτα*, und nicht zum ganzen Satze gehört, und ſo wird letzteres dadurch gemildert oder in's Unbeſtimmte gezogen. Nach dieſer ganz einfachen und unabweislichen Deutung iſt man nun nicht mehr genöthigt, die vielen *γενη γλωσσων*, Sprachenarten, die in der Welt ſind, als ein Analogon der charismatiſchen Gloſſen aufzufaſſen, man kann vielmehr den ganzen Inbegriff der Weltſprachen als das Allgemeine verſtehen, unter welches der Ap. diejenigen Sprachen, welche bei der Gloſſolalie jedesmal geſprochen werden, als ein gleichartiges Beſonderes ſubſumirt. Es mag ſein, daß ihm die mit der Gloſſolalie begabten und mit ihr prangenden Glieder der korinthiſchen Gemeinde ſelbſt die Veranlaſſung gegeben, gerade dies hervorzuheben: daß der Gloſſenredner zu den Hörenden in dem gleichen Verhältniſſe ſtehe, welches bei dem Gebrauche aller Sprachen der Welt zwiſchen dem Sprechenden und ſolchen Hörenden, denen ſeine Sprache fremd iſt, ſtatthat; vielleicht haben nämlich dieſelben geltend machen wollen, daß das Verſtändniß ihrer Vorträge bei

---

[1]) S. die Belege aus den Claſſikern bei Wetſtein z. d. St.
[2]) Vgl. Schemath Rabba Fol. 70. d. Midrasch Tanchumah Fol. 26. c.

jedem Pneumatiker durch außerordentliche Gnadenwirkungen vermittelt werde, und daß es überall nicht fehlen könne, wo immer eine wahre höhere Geistesgemeinschaft vorhanden sei. Die rec. γενη — εστιν ist grammatische Correctur des ursprünglichen εισι, [1]) und αυτων nach ουδεν überwiegenden Gegenzeugen [2]) zufolge ein erklärender Zusatz. Das Prädicat αφωνος schließt sich an die Bedeutung des vorausgehenden φωνων. Sprachen, an, und heißt also nicht lautlos, sondern sprachlos, d. i. das Wesen einer Sprache, welche ein Verständigungsmittel ist, entbehrend; analog ist die Formel βιος αβιωτος. V. 11 erwartet man statt der folgernden Verbindung mit ουν, die antithetische mit δε; die Folgerung erklärt sich aber, wenn man das vorangehende ουδεν αφωνον auf diejenigen beschränkt, welche je der Sprache kundig sind und in Gedanken hinzufügt: daß sie ohne diese Kunde αφων. werde. Die δυναμις της φων. ist die Bedeutung der Sprache, d. i. die Bedeutung und der Sinn der einer Sprache angehörigen Worte und Redeformen; wenn die Kenntniß davon fehlt, so verhält sich der Hörende zum Redenden und dieser zum erstern wie ein βαρβαρος. — Fremder, Ausländer, der den Andern nicht versteht und hinwiederum nicht verstanden wird. [3])

V. 12 f. Mit den Worten ουτω και υμεις wird wie V. 9 die Anwendung von dem vorher Gesagten auf das mißbräuchliche Glossenreden der Korinther eingeleitet, aber der Zwischensatz επει ζηλ. λ. führt den Apostel von der Ausführung dieser Anwendung ab, und die Rede geht sofort unmittelbar in eine auf den Hauptzweck seiner Belehrungen bezügliche Paränese über, woran sich die Ermahnung V. 13 eng anschließt. Es ist unstatthaft, nach υμεις einen Schlußpunct zu setzen, [4]) denn bei dieser Construction würde das Folgende ganz abgerissen dastehen, anstatt, wie sich erwarten ließe, mit einem ουν verbunden zu sein, — und noch weniger geht es an, ουτω mit Annahme einer Trajection zu επει ζηλ. λ. zu ziehen und zu deuten: da auf solche Weise (so nämlich, daß ihr in das Verhältniß zu den Barbaren zu einander kommt) auch

[1]) ADEFG minusc. *Clem. Alex.*; — von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer recipirt.

[2]) ABD*FGgr. minusc. Sahid. Arm. Slav. ms. Vulg. Germ. *Clem. Alex.* — *Damasc.*; — von denselben befolgt.

[3]) *Ovid* Trist. V. 10, 37. Barbarus hic ego sum, quia non intelligor ulli.

[4]) So schon τινες bei *Theophylact.*, Mosheim, Flatt, Heydenreich-

ihr Eiferer um Geister seid ꝛc., [1]) denn so würde sich καὶ vor ὑμεῖς nicht erklären, da vorher von Eiferern um Geister oder in anderer Beziehung nicht die Rede ist, und auch der paränetische Nachsatz wäre dem Vordersatze nicht angemessen. Der Plur. πνευμάτων, vgl. z. 12, 10, bezieht sich hier wie V. 32 auf den hl. Geist allein, welcher, an sich Eins und untheilbar, doch insoferne gleichsam eine Mehrheit von Geistern bildet, als er sich in vielen Individuen und zwar in mannigfacher und besonderer Weise wirksam erweist; die Geister, in welche nach diesem Gesichtspuncte der Eine Geist, das erzeugende und verleihende Princip aller Geistesgaben, zerlegt ist, sind aber in der Verbindung mit ζηλωτ. statt dieser Gaben, der πνευματικα, genannt. Προς οικοδομην τ. εκκλησ. gehört nicht zu ζητειτε, sondern zu ἵνα περισσευητε, und der Sinn der Paräneſie ist nun: bei dem Eifer um Geistesgaben, der ihnen eigen ist, sollen sie darauf bedacht sein, — sich zum Ziele setzen, daß sie die Erbauung der Gemeinde fördern. Dies geschieht bei den Glossenvorträgen, wenn die Deutung hinzukommt, darum die sofortige besondere Ermahnung V. 13. Meistens wird hier προσευχεσθω vom gewöhnlichen Bittgebete und ἵνα διερμηνευῃ von dem Gegenstande der Bitte aufgefaßt: er bete darum, daß er auslegen könne; [2]) allein jenes ist nothwendig wie V. 14 ff. von dem öffentlichen Gebete in Glossen zu verstehen und hiernach muß das andere Redeglied die Absicht ausdrücken, mit welcher der Glossenredner auftreten soll: er verrichte das Gebet, um es sofort auszulegen. Vgl. dazu wegen der hier wieder vorausgesetzten doppelten Begabung V. 5.

V. 14 schließt sich an die zunächst vorausgehende Ermahnung als eine begründende Erörterung an, worin die Nutzlosigkeit des Glossenredens für Andere wieder hervorgehoben wird. Der Ausdruck το πνευμα μου, wo πνευμα wie V. 2 weder von dem subjectiven menschlichen Geiste, noch von dem Geisteszustande oder dem Charisma, sondern nur von dem objectiven Gottesgeiste verstanden werden kann, erklärt sich aus der gleichen Betrachtungsweise von dem

[1]) Meyer.

[2]) *Chrysostom.* ενταυθα δεικνυσιν εν αυτοις ον το λαβειν το χαρισμα· προσευχεσθω γαρ, φησι, τουτ' εστι, τα παρ' εαυτου εισαγεσθω· και γαρ εαν σπουδαιως αιτησῃς, λῃψῃ. Αἰτει τοινυν μη γλωττης εχειν χαρισμα μονον, αλλα και ἑρμηνειας, ἱνα πασιν ωφελιμος γενῃ και μη εν σεαυτῳ παρακλεισῃς το χαρισμα. Aehnlich *Theodoret.* u. A.

hl. Geiſte, auf welcher der Plur. πνευματων V. 12 beruht; der Gottesgeiſt iſt individualiſirt, wie wenn die in der einzelnen Perſon wirkſame Potenz ein beſonderer Geiſt wäre, und der Genit. μου bezeichnet nun in dieſer Verbindung nicht wie in ὁ νους μου eine Zugehörigkeit zur menſchlichen Perſönlichkeit, ſondern den durch das Inwohnen vermittelten Beſitz. Indem das inwohnende πνευμα hier zum Subjecte gemacht iſt, ſo wird es dadurch beſtimmter denn V. 2 als die Kraft charakteriſirt, welche die Rede unmittelbar hervorbringt, zu der ſich der Gloſſenredner nur wie ein Werkzeug verhält. Der νους iſt dagegen der eigene, ſubjective Geiſt, und zwar in ſeiner intellectuellen Eigenſchaft, vgl. Philipp. 4, 7. Luc. 24, 25, als Princip des Selbſtbewußtſeins und Vermögen der Erkenntniß der ſinnlichen und überſinnlichen Welt, der Reflexion, des Urtheils ꝛc. Dieſer iſt während des Gloſſenvortrages ακαρπος, was paſſiv oder neutral aufgefaßt werden könnte: er hat keinen Nutzen, oder wird nicht befruchtet, nämlich nicht mit klaren Vorſtellungen, Begriffen und Ideen erfüllt, — oder er iſt unthätig, vgl. 2 Petr. 2, 8, wo das Wort neben αργος ſteht; allein der herrſchende Sprachgebrauch und der Zuſammenhang fordert die active Deutung im Sinne von unfruchtbar, keinen Nutzen ſchaffend, nämlich für Andere durch Erbauung. Aber der νους ſchafft eben darum keinen Nutzen, weil er unter der überwältigenden Macht des objectiven πνευμα, das aus dem Gloſſenredner ſpricht, unthätig iſt; im Zuſtande der freien Selbſtthätigkeit und des klaren Bewußtſeins des νους iſt er es, welcher die Rede erzeugt, und die Aeußerung ſeiner Gedanken geſchieht naturgemäß und vermöge der Reflexion auf die fremden Bedürfniſſe in verſtändlicher Sprache, wodurch die Erbauung erzielt wird.

V. 15 f. Practiſche Folgerung aus V. 14 in rhetoriſcher Form ausgeführt, mit einer weitern Begründung. Die Folgerungsſätze in der prima haben einen paränetiſchen Sinn: es müſſe demgemäß nothwendig mit der Gloſſolalie die Auslegung verbunden werden. Die ſtark vertretene Var. προσευξωμαι [1]) in beiden Redegliedern ſtatt des dem zweimaligen ψαλω entſprechende Fut. προσευξομαι iſt für eine bewußte oder zufällige Nachbildung des Conjunct. in V. 14 zu halten, und das antithetiſche δε

[1]) ADEFG minuscc.

vor *και*, das in den kritischen Zeugen theils an beiden Stellen, theils das erste oder zweite Mal ausgelassen wird, [1]) beiderorts als Zusatz zu streichen. Wie *προσευχ.*, *ψαλλ. πνευματι*, Gebet und Lobgesang in Glossen nach der innern Seite beschreibt, so ingleichen *προσευχ.*, *ψαλλ. νοϊ*, die Auslegung, welche aus einem klaren Bewußtsein von dem Inhalte der charismatischen Rede hervorgeht und mit voller Freithätigkeit des *νους* verbunden ist. Das Bewußtwerden von dem Inhalte des Glossenvortrages ist wieder eine Wirkung des hl. Geistes, welche aber nach V. 28 nicht allen Glossenrednern verliehen wird, und nach der gegenwärtigen Stelle mit V. 13 bei denen, wo der Geist sie eintreten lassen will, immer auch von der auf die Auslegung gerichteten Intention, womit sie das Glossencharisma anwenden, bedingt ist. Zur Begründung der paränetischen Folgerung führt der Ap. V. 16 f. aus: wie ja sonst die Theilnahme der Gemeinde an dem Gebete und damit die Erbauung hinwegfalle. Er bezieht sich hier auf die aus der Synagoge in den christlichen Gottesdienst aufgenommene Sitte, das von dem Vorbeter gesprochene Gebet mit der Formel *αμην* = אָמֵן, wahrhaftig, so sei oder geschehe es! zu beantworten, um dadurch das Eingehen in das Gebet und die Zustimmung zu demselben auszudrücken. Ueber die Synonymie der hier wechselnden Worte *ευλογειν* und *ευχαριστειν*, *ευχαριστια*, vgl. z. 11, 24 u. 10, 16. *Ιδιωτης* wird hier dem Sprachgebrauche entsprechend theils von dem Laien in der Kirche, d. i. demjenigen verstanden, der kein kirchliches Amt bekleidet, oder nicht eine leitende Berufsstellung einnimmt, [2]) wie dies auch bei dem Glossenredner, während er das öffentliche Gebet spricht, wenigstens vorübergehend der Fall ist; — theils im Sinne von *απειρος*, Unkundiger (vgl. Apg. 4, 13), [3]) und zwar in Beziehung auf die Sprache des Glossenvortrages. [4]) Nach der ersten Auffassung wird dann *αναπληρ. τον τοπον* entweder im eigentlichen Sinne von dem Einnehmen des Laienplatzes gedeutet im Gegensatze zum Orte, wo in der Versammlung der vorbetende Glossenredner sich hinstellt, — oder

---

[1]) Beide Male: FG minuscc. It. Vulg. *Damasc.* Patrr. lat.; — von Tischend. und Meyer befolgt; in B fehlt es nur an der zweiten Stelle, in einigen minuscc. nur an der ersten.

[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Cyrill. Alex.*, *Oecumen.*, — Estius, Rückert, Olshausen, Meyer, Osiander u. A.

[3]) *Ambrosiast.*, Erasmus, Flatt, Billroth, de Wette u. A.

[4]) Vgl. über den griechischen Sprachgebrauch auch Wetstein z. d. St.

im uneigentlichen Sinne: der in der Stellung eines Laien ist, dem Laienstande angehört. [1]) Aber der für die negierende Frage πως ερει το αμην λ.; begründende Satz: επειδη . . . ουκ οιδε, rechtfertigt und fordert offenbar die letztere Auffassung von ιδιωτης und sie wird auch durch V. 23 bestätigt, wenn schon die Anwendung des Wortes dort etwas verschieden ist, und nun kann αναπλ. τον τοπ. nur im uneigentlichen und ganz allgemeinen Sinne: in der Lage, in dem Verhältnisse sein, = ιδιωτην ειναι, genommen werden. — V. 17 sind die Worte καλως ευχαριστεις nicht ironisch zu verstehen oder auf die subjective Meinung des Glossenredners zurückzuführen; es wird damit der würdige Inhalt des Gebetvortrages ernstlich zugestanden. Der Gegensatz αλλ' ὁ ἑτερος ουκ οικοδομειται beruht auf dem vorausgehenden επειδη τι λεγει ουκ οιδε V. 16 vgl. V. 2.

V. 18. f. Der Apostel hält den Lesern nun noch sein eigenes Verhalten als Vorbild vor. Indem er zuerst hervorhebt, wie er das Charisma im höhern Maße als sie alle besitze, so geschieht dies mit einer Danksagung zu Gott, um sich des Selbstruhmes zu entäußern, und den Lesern indirect zu Gemüthe zu führen, daß auch sie für ihre Begabung gleichfalls Gott die Ehre geben sollen. Nach überwiegenden Gegenzeugen [2]) ist das recip. μου nach θεῳ zu streichen, aber der Plur. γλωσσαις gegen die stark vertretene Var. γλωσσῃ [3]) beizubehalten, da sich diese als Conformation mit V. 19 u. V. 13 kund gibt. Gegen die rec. λαλων ist der LA. λαλω, [4]) und zwar ohne vorausgehendes ὁτι, das einige Zeugen zur Satzverbindung vor παντων setzen, die Ursprünglichkeit zuzuerkennen, denn die beiden andern charakterisiren sich dieser gegenüber als Verbesserungsversuche; die Auslassung des Wortes, die jedoch nur bei einem einzigen Zeugen begegnet, [5]) konnte dadurch veranlaßt werden, daß ευχαριστ. wieder wie vorher von dem charismatischen Gebete ver-

---

[1]) So auch ταξιν αναπληρειν, *Joseph.* bell. jud. V. 2, 5. *Philo* in Flacc p. 979 c.

[2]) ABDEFG minuscc. Syr. utr. Erpen. Aeth. Vulg. ms. Amiat. Tolet. Patrr. gr. et lat.; — von der neueren Kritik fast allgemein befolgt, Reich hält aber μου fest.

[3]) ADEFG Aeth. Vulg. It. *Damasc. Ambrosiast. Beda*; — von Lachm. Rückert und Tischend. aufgenommen.

[4]) BDEF minuscc. Aeth. *Damasc. Ambrosiast. Pelag.*; G Vulg. It. lesen dazu die Verbindungspart. ὁτι. — Die erstern Zeugen befolgen Tischend. Lachm., Meyer.

[5]) A (Aeth. Arm.?); — von Rückert, Dav. Schulz und de Wette gebilligt.

ſtanden wurde. Wie nach der Participialconſtr. und der Verbindung mit ὅτι, ſo enthält der Satz auch in ſeiner aſyndetiſchen Form den Grund des εὐχαριστ. — V. 19 ſteht der rec. διὰ τοῦ νοός μου die ſtark teſtirte Var. τῷ νοΐ μου [1]) entgegen, die jedoch aus V. 15 entſtanden. Der Ap. gebraucht die Formel διὰ τοῦ νοός λαλ. hier nicht nach V. 15 insbeſondere von der Auslegung, ſondern von jedem Vortrage, der durch geiſtige Selbſtthätigkeit vermittelt iſt, ſo daß insbeſondere auch der prophetiſche und didactiſche mitbegriffen wird, was aus dem Zweckſatze ἵνα — κατηχήσω erhellt.

V. 20 ſchließt das Vorausgehende ab, leitet aber zugleich auch zum Folgenden über. Die Warnung: nicht Kinder am Verſtande, in der Einſicht, zu werden, — ſoll den mit Aufklärung prahlenden Leſern zum Bewußtſein bringen, wie ihr Verhalten in Anſehung der Gloſſolalie beweiſe, daß ſie wirklich ſchon im Rückſchritte zur geiſtigen Unmündigkeit begriffen ſind, und die dazu gehörige Aufforderung: ſich die geiſtige Mündigkeit anzueignen, — involvirt die beſondere Mahnung: ſich zu einem richtigen Urtheile über dieſe Gabe und deren Beſtimmung erheben zu laſſen. Damit verbindet der Apoſtel in gleicher Bildrede die ethiſche Zuſprache: im Böſen immerdar wie Kinder zu bleiben, welche von der Sünde noch frei ſind, — im Hinblick auf die Laſter in der korinthiſchen Gemeinde, mit denen die Einen ſelbſt befleckt ſind, und welche die Andern durch ihre den Wiſſensſtolz begleitende ſittliche Gleichgiltigkeit fördern. Die Schärfe der paränetiſchen Rede wird durch die liebevolle Anrede ἀδελφοί gemildert. Zu den Bildausdrücken παιδία, νηπιάζειν, τέλειος, vgl. 7, 6.

V. 21 f. Der Apoſtel kommt nun auf die Nutzloſigkeit der Gloſſolalie für Nichtchriſten. Die angeführte Bibelſtelle, aus welcher er ſofort V. 22 eine Folgerung zieht, iſt Jeſ. 28, 11 f., und νόμος bezeichnet hier, wie Joh. 7, 49. 10, 34 a., das A. T. überhaupt. Die Stelle lautet im hebr. Original: כִּי בְלַעֲגֵי שָׂפָה וּבְלָשׁוֹן אַחֶרֶת יְדַבֵּר אֶל־הָעָם הַזֶּה . . . . וְלֹא אָבוּא שְׁמוֹעַ — was die LXX übertragen, διὰ φαυλισμὸν χειλέων, διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσι τῷ λαῷ τούτῳ . . . καὶ οὐκ ἠθέλησαν ἀκοῦσαι. Paulus macht eine eigene Ueberſetzung, umſtellt die zwei erſten Redeglieder,

[1]) ABDEFG minuscc. Copt. Vulg. Boern. *Epiphan. Greg. Nyss.* al.

und den letzten Satz, welcher im Original den Grund des Verfahrens Jehova's enthält, knüpft er als Folge an, auch ist mit Beziehung auf das Ganze λεγει ὁ κυριος hinzugesetzt. In diesem prophetischen Ausspruche ist nach dem Sinne des Originals unstreitig von einem Sprechen in fremder Sprache die Rede. Zwar ist לָשׁוֹן neben שָׂפָה mit Zunge zu übersetzen, aber es verbindet sich damit der metonymische Begriff von Sprache, denn בְּלָשׁוֹן אַחֶרֶת ist gleichbedeutend mit בִּלְעֲגִי שָׂפָה, wo לָעַג heißt: in einer unverständlichen, barbarischen Sprache reden, vgl. Jes. 33, 19 und das verwandte לָעַז, Ps. 114, 1 מֵעַם לֹעֵז LXX. εκ λαου βαρβαρου. Der Prophet kündigt den Juden ein Strafgericht an, das Gott durch barbarische Völker ausführen werde; die fremde Sprache, in der er zu den Juden sprechen will, ist die Sprache dieser fremden Völker, die ihm als Straforgane dienen sollen, und der Gedanke ist: daß er sie solchen unterwerfen, dieselben über die Juden herrschen lassen werde. Der Ap. nimmt die Vorstellung von einem Strafgerichte nicht auf, denn in der Folgerung V. 22 ist σημειον nicht ein Strafzeichen, sondern ein Wunderzeichen überhaupt, er hält sich aber im Uebrigen genau an den unmittelbaren Sinn des Originals; in dem Compos. ἑτερογλωσσ., das als mascul. oder als neutr. = ἑτεραις γλωσσαις genommen werden kann, hat nämlich γλωσσα nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die Bedeutung von Sprache,[1]) und die Fremdensprache will er auch dadurch hervorheben, daß er im andern Redegliede ἑτερ. wieder anbringt. Mit dieser Uebersetzung und Deutung der Stelle versteht er sie nun als eine typische Hinweisung auf die Glossolalie oder als eine unmittelbare Beschreibung derselben, und daraus muß mit Nothwendigkeit gefolgert werden, daß er dieselbe als ein Sprechen in fremden Sprachen gekannt habe, und daß die betreffenden Ausdrücke und Formeln bei ihm überall in diesem Sinne zu nehmen sind. Statt der rec. εν χειλεσιν ἑτεροις lesen ansehnliche Zeugen εν χειλ. ἑτερων[2]) und es könnte jenes ἑτεροις möglicherweise eine mechanische Nachbildung der vorausgehenden Dative sein, doch bleibt dies bei der starken Bezeugung der rec. sehr unsicher.

V. 22. Aus dem Citate wird für die charismatischen Glossen eine Folgerung gezogen; das zweite Versglied steht nicht auch in

[1]) S. die Belege bei Wetstein ad h. l.
[2]) AB minuscc.; — von Lachm. und Rückert befolgt.

diesem logischen Zusammenhange, sondern schließt sich als ein selbstständiger Satz an, denn in der Bibelstelle findet keine Hinweisung auf die Prophetie statt. In beiden Verstheilen müssen jedoch die Dative τοις πιστευουσιν und τοις απιστοις in gleicher Weise aufgefaßt werden, und zwar ist ihre Deutung einerseits dadurch bedingt, daß die Folgerung bezüglich der Glossen sich unmittelbar an die Bibelworte: και ουδε ουτως εισακουσονται μου anschließt, und anderseits durch die Rückbeziehung von V. 23 und V. 24 f. auf das erste und zweite Glied dieses Vs. Nach diesem Connexe können es keine dativi commodi sein: die Glossen seien ein Zeichen nicht für Gläubige, nämlich ihnen zur Erbauung zu dienen, sondern für Ungläubige, um ihre Bekehrung zu bewirken, was mit jenen Schriftworten und mit V. 23 in offenbarem Widerstreite stehen würde, sowie sich auch die analoge Auffassung des zweiten Theiles mit V. 24 f. schlechterdings nicht verträgt; aber ebensowenig paßt es, dativ. incommodi anzunehmen — nach der unrichtigen Deutung von σημειον im Sinne von Strafzeichen, oder von Schreckzeichen. [1]) Es bleibt nur übrig, diese Dative vom Erfolge zu verstehen, und der Sinn ist nun: die Glossen sind ein Zeichen, welches die Hörenden nicht gläubig macht, sondern ungläubig läßt, wogegen die Prophetie die Wirkung hat, die Hörenden zur Annahme des Glaubens zu bewegen; beide Male sind die Personen, welche die Wirkung angeht, als Nichtchristen zu denken, vgl. V. 22 u. 23. [2]) Die Folgerung bezüglich der Glossen ist jedoch nicht absolut und ganz allgemein zu nehmen, denn wenn der Ap. die Glossen als ein σημειον bezeichnet, wonach sie das Walten einer höhern, göttlichen Kraft manifestiren, so müssen sie doch auch unter bestimmten Umständen, oder da, wo nicht ein besonderes Hinderniß eintritt, An-

[1]) *Chrysostom.* deutet: ἡ μεν προφητεια αμφοτεροις επιτηδειος, ἡ δε γλωττα ουκετι· διοπερ ειπων περι της γλωττης, εις σημειον εστι, προσεθηκεν, ου τοις πιστευουσιν, αλλα τοις απιστοις, και τουτοις εις σημειον, τουτ' εστιν, εις εκπληξιν, ουκ εις κατηχησιν τοσουτον. Αλλα και επι της προφητειας, φησι, το αυτο τουτο εποιησεν, ειπων, ἡ δε προφητεια ουτοις απιστοις λ. ουδε γαρ χρειαν εχει ὁ πιστος σημειον ιδειν, αλλα διδασκαλιας δειται μονον και κατηχησεως. Πως ουν λεγεις, φησι, αμφοτεροις χρησιμον ειναι την προφητειαν, αυτου λεγοντος, ου τοις απιστοις, αλλα τοις πιστευουσιν; — — — ουδε ειπεν, ὁτι ουκ εστι χρησιμος ἡ προφητεια τοις απιστοις, αλλ', ουκ εις σημειον, ὡς ἡ γλωττα, ανωφελες δηλονοτι· ουδε τοις απιστοις τι χρησιμον ἡ γλωττα· ἐν γαρ αυτης εστι το εργον, το επιπληξαι μονον και θορυβησαι.

[2]) Bengel, de Wette, Olshausen.

regung zur Bekehrung und Annahme des christlichen Glaubens geben können. Der Ap. hat eben wieder ein mißbräuchliches Glossenreden im Auge, das Glossenreden ohne sofortige Auslegung, und insbesondere die ungeordnete Anwendung der Gabe, welche V. 23 beschrieben wird.

V. 23—25. Folgernde Anwendung des von den charismatischen Glossen und der Prophetie Gesagten auf einen concreten Fall, wobei sich jedoch der Gesichtskreis erweitert, indem der Apostel mit den Nichtchristen auch solche Gläubige berücksichtigt, welche die betreffenden außerordentlichen Geisteswirkungen noch nicht kennen gelernt. Das zweimalige *παντες* erhält seine Beschränkung auf die mit dem Charisma der Glossen und der Prophetie Begabten, und der Ap. meint ein gleichzeitiges Auftreten und Sprechen,[1]) nicht, wie meistens angenommen wird, ein Reden nacheinander, denn die zweite Hypothese von dem Eintreten der *ιδιωται λ.* läuft der ersten ganz parallel, so daß angenommen wird, daß diese beim Eintreten sogleich Alle hören. Die *ιδιωται* können wegen des disjunctiven *η* nicht auch *απιστοι*, Nichtchristen, sein, wie wenn dort in Gedanken *της πιστεως* zu ergänzen wäre. Doch gehören sie nicht zur Gemeinde, die der Ap. sich versammeln läßt, da sie derselben mit den *απιστοι* entgegengestellt werden; es müssen also Christen gemeint sein, die von einem andern Orte herkommen und nun als fremde Ankömmlinge an dem in Korinth gedachten Gemeindegottesdienste Theil nehmen. Diese heißen aber *ιδιωται* nicht als Unkundige der Sprachen, welche von den Glossenrednern gesprochen werden, denn derselbe Ausdruck begegnet ja auch wieder V. 24 dem Prophezeien gegenüber, das nicht in fremden Sprachen geschah. Sie heißen *ιδιωται* als Unerfahrene in der ganzen Erscheinung, in diesen Offenbarungen des Geistes durch die Glossolalie und Prophetie, es sind Christen, welche diese außerordentlichen Offenbarungen noch nie wahrgenommen haben, denen sie noch etwas ganz Neues und Fremdes sind.[1]) Das ungeordnete Glossenreden, sagt nun der Ap., werde auf diese wie auf die Nichtchristen den Eindruck machen, als ob die Sprechenden *μαινομενοι*, Wahnsinnige, Rasende, wären; vgl. dazu das Urtheil der ungläubigen Juden bei dem Pfingstereignisse Apg. 2, 13. — Anders

[1]) *Ambrosiast.*, Cornel. a Lap., Olshausen.
[2]) *Theodoret. ιδιωτας ενταυθα τους αμυητους εκαλεσε.* *Chrysostom.* dagegen erklärt das Wort mit *ανοητοι.*

verhalte es sich aber bei der Prophetie V. 24 f., welche auch noch in der ordnungswidrigen Anwendung eine heilsame Wirkung hervorzubringen, zum Glauben zu erwecken oder darin zu befestigen vermag. Die Prophetie wird hier als Offenbarungsgabe in Beziehung auf das Innere des Menschen, die geheimen Gedanken und Neigungen, aufgeführt, vgl. z. 12, 10. Die letzten Worte in dem lauten Bekenntnisse V. 25 εν ὑμιν können von der Innerlichkeit der Seelen, worin Gott die Erleuchtung wirkt, verstanden werden, aber auch im Sinne: unter euch. Dieses Bekenntniß ist eine entschiedene Anerkennung der Göttlichkeit des Christenthums und Ausdruck des christlichen Glaubens oder der freudigen Glaubensbegeisterung. Nach überwiegenden Gegenzeugen [1]) ist das erste και οὑτω zu streichen.

V. 26 f. Es folgen nun practische Anweisungen zum zweckmäßigen Gebrauche der Charismen in den gottesdienstlichen Versammlungen, beginnend mit einer generellen Vorschrift. Die folgernde Frage τι ουν εστιν, αδ.; betrifft das anzuordnende oder erforderliche Verhalten, und erhält im letzten Satze eine allgemeine Antwort. Die dazwischenliegenden Redeglieder, wo ἑκαστος den Nachsatz beginnt, stellen einfach die Sachlage dar, welche bei jeder Versammlung stattfinden konnte. Es beschränkt sich ἑκαστος analog dem παντες V. 23 u. 24 auf die mit Charismen Begabten, und faßt die verschiedenen Subjecte der einzelnen Sätze: ὁ μεν, ὁ δε — zusammen, vgl. zu dieser Redeform 1, 12 und zur Sache 12, 7 f. 29 f.: So oft ihr zusammenkommt, hat Jeder [in Bereitschaft], — der Eine einen Psalm, der Andere ꝛc. Mit ψαλμος ist hier nicht nach V. 15 ein glossolalischer Psalm gemeint, denn von den Glossenvorträgen ist noch insbesondere die Rede, sondern ein Preisgesang oder ein begeistertes Gebet in bewußter und verständlicher Rede, und zwar als eine Aeußerung der Prophetengabe, vgl. Luc. 2, 36. 38. Ueber διδαχη, Lehrrede, welche die γνωσις zur Grundlage hat, und αποκαλυψις, Geistesoffenbarung, die Quelle der προφητεια, des prophetischen Vortrages, vgl. z. V. 6; γλωσσα ist hier metonym. Vortrag in einer Glosse, und ἑρμηνεια, Auslegungsvortrag, kann sich ungeachtet der Stellung neben αποκαλυψις

[1]) Fehlt in ABD*EG minuscc., den meisten Verss. und bei griech. u. lat. Vätern; — von der neueren Kritik allgemein befolgt.

doch nicht auf prophetische Reden, sondern nur auf glossolalische beziehen, vgl. V. 13 u. 12, 10. 30.

V. 27 f. Besondere Verhaltungsmaßregeln bezüglich der Glossolalie. Mit εἴτε beginnt eine Specialisirung in hypothetischer Form, aber in der Folge läßt der Apostel diese Structur fallen und fährt V. 29 in directer Rede fort, wie wenn er angefangen hätte: οἱ γλώσσῃ λαλοῦντες κατὰ δύο ἢ λ. scil. λαλείτωσαν. Die an den Vordersatz sich anschließenden Redeglieder bilden nicht unmittelbar den Nachsatz, sondern es ist davor γινώσκετω zu ergänzen: Sei es, daß Einer ein Glossenredner ist, oder zu einem Glossenvortrage sich angeregt fühlt (γλώσσαν ἔχει V. 26), so wisse er: es sollen je, d. i. in derselben gottesdienstlichen Versammlung (ὅταν συνέρχησθε V. 26), nur zwei oder höchstens drei sprechen, und zwar einzeln, nacheinander, nicht zur gleichen Zeit. Die Auslegung wird Einem allein übertragen, καὶ εἷς διερμηνευέτω; hier ist εἷς absolut zu fassen, nicht distributiv, als ob Paulus sagen wollte; jeden Vortrag der zwei oder drei Glossenredner soll je nur Einer dolmetschen; nach Umständen kann aber auch ein Glossenredner selbst zugleich der Ausleger für sich (V. 5. 13) und Andere sein. — V. 28 setzt den Fall, daß in einer Versammlung Niemand zugegen sei, der die Gabe der Auslegung besäße, daß also auch die mit der Glossolalie begabten Anwesenden nicht im Besitze dieses Charisma und demgemäß unvermögend sind, die eigenen Vorträge selbst zu deuten, — und in diesem Falle soll der Glossenredner in der Versammlung ganz schweigen. In der antithetisch angeknüpften Weisung: ἑαυτῷ δὲ λαλ. καὶ τῷ θεῷ sind die Dative nach V. 2 dat. commodi, aber im zweiten Gliede wird wie dort doch auch die Richtung des Sprechens mitbegriffen: Er rede für sich, d. i. zu seiner Erbauung (V. 4) und für Gott, — ihn im geistigen Verkehr anbetend, mit Lobpreisung und Dank verherrlichend, — nach dem Gegensatze zur gottesdienstlichen Versammlung privatim, in seinem häuslichen Gemache, oder sonst in der Einsamkeit.

V. 29—33. Besondere Anordnungen bezüglich der Prophetie. Die Zahl zwei oder drei gilt wieder für eine und dieselbe Versammlung; die Weglassung des in V. 27 vor τρεῖς gesetzten τὸ πλεῖστον limitirt die Beschränkung nicht, denn die Zahl ist ja wieder genau bestimmt und der ἄλλος V. 30 ist nicht eine von den Zweien oder Dreien verschiedene Person, wie wenn in einzelnen

Fällen ein Ueberschreiten dieser Zahl gestattet würde, sondern er ist Einer von denselben. Aber die διακρισις πνευματων wird Allen gestattet, welche diese Gabe besitzen, vgl. darüber z. 12, 10; die Kriterien der wahren und der affectirten oder dämonischen Begeisterung liegen vorzugsweise im Inhalte des prophetischen Vortrages, vgl. 12, 3. 1 Thess. 5, 21, zum Theile aber auch in der Vortragsweise und in dem ganzen äußern Verhalten des Sprechenden, worin sich das ihn treibende und leitende Princip ebenfalls manifestirt und charakterisirt. — V. 30 wird wieder die Alternation angeordnet. Es kann aber hier nicht gemeint sein, daß der Sprechende plötzlich abbrechen soll, wenn ein anderer Prophet eine Offenbarung erhält und etwa durch Aufstehen oder Hervortreten dies kund gibt, denn dadurch würde der Zweck der Belehrung und Erbauung nicht gefördert, indem die Gemeinde von dem Ersteren nur eine fragmentarische, unvollständige Mittheilung von seiner prophetischen Erleuchtung erhielte; die Anordnung zum Schweigen fordert nur eine Beschleunigung des Vortrages, eine baldige Beendigung desselben. — Mit V. 31 begegnet der Ap. dem möglichen Einwande, als ob er durch die Anordnung V. 29, welche jedesmal nur zwei oder drei Propheten zuläßt, ein Hemmniß dagegen einlege, daß die mannigfaltigen geistigen Bedürfnisse der Gemeindeglieder insgesammt befriedigt würden. Es könne in verschiedenen Versammlungen die Reihe an jeden der Propheten kommen, so daß nach und nach alle Gemeindeglieder die ihren besonderen Bedürfnissen entsprechende Belehrung und Ermahnung erhalten. — V. 32 f. berücksichtigt er einen Einwand, der sich seitens der mit der Prophetie Begabten gegen die Anordnung des Stillschweigens V. 30 erheben konnte, die Einrede nämlich: daß es nicht in der Macht eines Propheten liege, den ihn bewegenden Geist zu beherrschen, wogegen der Ap. die Unterwürfigkeit der Prophetengeister unter die Propheten, unter ihre Willenskraft, feststellt. Falsch ist es, wenn unter προφητων und προφηταις verschiedene Personen verstanden werden, als ob Paulus sagen wollte: der prophetische Geist, der aus dem einen Propheten rede, unterwerfe sich den Geistern in den andern,[1]) — wonach die Ermahnung V. 30 überflüssig wäre, da das Stillschweigen von selbst eintreten würde. Die stark vertretene Var.

[1]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, Estius, Heydenreich u. A.

πνευμα [1]) gegen den Plur. πνευματα ist Correctur; zum Plur. vgl. V. 12 u. 14. Zur Begründung von V. 32 weist er V. 33 auf die Quelle des prophetischen Geistes, auf Gott, durch welchen keine Unordnung und Verwirrung, sondern Friede, — Ordnung, Harmonie gewirkt werde. Aus dem Subjecte ὁ θεος ist zu den Genitiven ακαταστασιας und ειρηνης nochmals θεος zu ergänzen, womit sich dann der Begriff des Urhebers verbindet, vgl. Röm. 15, 5. 13. 33.

Bei der zweiten Hälfte von V. 33: ὡς εν πασαις εκκλησιαις των ἁγιων, ist es streitig, ob diese Worte rückwärts zu verbinden, oder zu V. 34 zu ziehen seien. [2]) Einige kritische Zeugen lesen nach ἁγιων noch διδασκω, [3]) wodurch die Schwierigkeit beseitigt wird, allein dieses Verb. ist aus 4, 17 (vgl. 7, 17. 11, 16) eingeschoben und gehört nicht zum ursprünglichen Text; auch läßt sich nicht annehmen, daß es dem Apostel beim Dictiren in Gedanken geblieben und also in seinem Sinne ergänzt werden dürfe. [4]) Der Verbindung mit dem Folgenden steht aber entgegen, daß Paulus seine practischen Vorschriften sonst nirgends mit einer solchen vergleichenden Hinweisung einleitet, sondern geradezu die Personen voranzustellen pflegt, für welche die Vorschriften gegeben werden, vgl. V. 29. 27. 1 Tim. 2, 11. Eph. 5, 22. 25. 6, 5. Kol. 3, 18 f. 22 a., und es ist ihr auch ungünstig, daß so in demselben Satze in unmittelbarer Abfolge die Bedeutung von εκκλησ. wechseln würde: Wie in allen Gemeinden sollen euere Weiber in den gottesdienstlichen Versammlungen schweigen! Sieht man sich nun aber darauf angewiesen, diese Worte rückwärts zu verbinden, so kann man sie doch nicht an das erste Glied von V. 33 anschließen, denn da der Satz: ου γαρ — ειρηνης ganz allgemein lautet, so eignet sich dazu eine allgemeine vergleichende Bezugnahme auf alle Kirchen nicht, und es ist auch der Gedanke an und für sich nicht passend. Die Anknüpfung muß also weiter zurück gehen, zu den vorangehenden Anordnungen bezüglich der Glossolalie und der Prophetie, woran sich die Worte mit der Ergänzung von γινεται anschließen, so daß jetzt das Dazwischenliegende eine Art Parentheſe bildet —

[1]) DEFG minuscc. Syr. Aeth. It. Vulg. Patrr. graec. et lat.
[2]) So Cajetan, Lachm., Griesb., Tischend., de Wette, Meyer, Billroth, Reiche u. A.
[3]) FG minuscc. Syr. p. c. ast. Arm. edd. Vulg. Clar. Boern. *Chrysostom. Ambrosiast.*
[4]) *Theodoret.* setzt erklärend νομοθετω, *Damasc.* διατασσομαι hinzu.

V. 34 f. Anhang mit Vorschriften für die Frauen, welche den Abschnitt 11, 3 — 16 ergänzen. Die Anordnung des Stillschweigens in den gottesdienstlichen Versammlungen V. 34 verbietet den Frauen sowohl lehrend aufzutreten, als auch zu ihrer Belehrung mit Fragen sich in die öffentlichen Vorträge einzumischen, sich Erklärungen zu erbitten u. dgl., wie aus V. 35 erhellt, wo sie dazu auf den häuslichen Verkehr mit ihren Männern verwiesen werden; zu Hause dürfen und sollen nach Tit. 2, 3 f. die älteren Frauen den Jüngeren ihres Geschlechtes auch Unterricht ertheilen. Zu dem Gegensatze von λαλειν und ὑποτασσεσθαι, wo sich mit Ersterem die Nebenvorstellung von αυθεντειν 1 Tim. 2, 12 verbindet, und zur Prädicirung des öffentlichen Sprechens der Frauen mit αισχρον vgl. 11, 3 ff. Die Beziehung auf des Gesetz für das ὑποτασσεσθαι geht auf 1 Mos. 3, 16. Statt der rec. επιτετραπται ist nach überwiegenden Zeugen das Präs. επιτρεπεται [1]) zu lesen. Aber der Infinit. ὑποτασσεσθαι ist gegen die Var. ὑποτασσεσθωσαν [2]) beizubehalten; der Infinit. wurde in den Imperativ umgewandelt, weil die Verbindung dieses Verb. mit επιτρεπ. unpassend schien; — sie ist zeugmatisch und statt επιτρεπ. in Gedanken οφειλουσι zu ergänzen.

V. 36 gehört nicht bloß zu V. 34, sondern auch zu den vorhergehenden Anordnungen, und ist als eine Art deductio ad absurdum gegen diejenigen gerichtet, von welchen der Apostel eine Renitenz gegen seine Vorschriften zu befürchten hat. Der Sinn ist: diesen Anordordnungen könntet ihr euch nur widersetzen wollen, wenn ihr euch der anmaßlichen und thörichten Einbildung hingeben würdet, die Urgemeinde und als solche das Musterbild für alle Kirchen, — oder aber die einzige christliche Gemeinde zu sein, welche sich in völliger Unabhängigkeit von fremder Autorität selbst ihre Gesetze zu geben und auch keine anderwärtige Sitte zu berücksichtigen hätte.

V. 37 f. Der Apostel führt seine Belehrungen und Anweisungen bezüglich der Charismen schließlich auf die Autorität Christi zurück, und knüpft daran eine kurze und energische Abfertigung der Widerspenstigen. Mit δοκειν verbindet sich hier nicht der Begriff

---

[1]) ABDEFG minuscc. Syr. Copt. Baschm. It. Vulg. Patrr. lat.; — von Lachm., Tischend., de Wette und Meyer befolgt, wogegen Reiche die rec. in Schutz nimmt.

[2]) AB minuscc. Copt. Baschm. *Marc.* apud. Epiphan. *Damasc.*; — Lachm. und Rückert.

der Eitelkeit, der eitlen Einbildung, sondern es bezeichnet einfach das Dafürhalten, das Urtheil: Wenn einer sich für einen Propheten oder für einen Geistesbegabten überhaupt (vgl. 12, 3) hält, so soll er erkennen (seine Geistesbegabtheit darin erweisen, daß er erkennt), daß ꝛc. Im letzten Satze ist ohne Zweifel die LA. ὅτι κυριου εστι ursprünglicher Text; [1]) der Art. του rec. vor κυριου hat eine überwiegende Zeugenschaft gegen sich, [2]) und die Varr. εστιν εντολη [3]) und εισιν εντολαι rec. sind Glosseme, welche daraus entstanden, daß man das allgemeine ἁ γραφω theils bloß auf V. 34 f. bezog, oder dazu nur noch die Beziehung auf die vorausgehenden practischen Vorschriften aufnahm, statt es auf den ganzen Abschnitt von den Charismen auszudehnen. Zu κυριου εστι vgl. 7, 10 f.: es rührt von dem Herrn her, ist seine Lehre und Vorschrift, — nicht eine traditionell von Christus an Paulus gekommene, aber auch nicht außerordentlich geoffenbarte, sondern inwieferne seine Unterweisungen von dem göttlichen Geiste, welcher auch der Geist Christi ist, geleitet sind, vgl. 7, 40. — V. 38 hat αγνοει die Bedeutung des Nichtanerkennens, oder eines Nichtwissens, das vom Willen ausgeht: Wenn es Jemand nicht anerkennt (ὅτι κυριου εστι), so mag er es nicht anerkennen, — ich will mit einem solchen nicht weiter rechten; vgl. 11, 16. Die Var. αγνοειται [4]) statt αγνοειτω ist aus einem Versehen abzuleiten.

V. 39 f. Schlußermahnung, worin der Hauptinhalt des ganzen Abschnittes recapitulirt wird. Die Bevorzugung der Prophetie vor der Glossolalie tritt auch hier wieder in der Fassung der doppelten Weisung bezüglich der beiden Gaben hervor. Die Bestimmung κατα ταξιν, ordnungsmäßig, bedingt sowohl das ευσχημονως, die Wohlanständigkeit, als auch die Nützlichkeit für die Gemeinde.

Blicken wir nun auf die vorausgehenden Erörterungen über die das Sprachencharisma betreffenden Stellen unseres Abschnittes zurück, so kann hiernach ein Zweifel an der Uebereinstimmung der paulinischen Vorstellung von der Glossolalie mit der lucanischen Darstellung in Ansehung ihrer Aeußerungsweise nicht mehr als be-

[1]) D*FG; — von Tischend. und Meyer aufgenommen.
[2]) ADEFGI minuscc. *Chrysostom. Theodoret. Damasc. Oecumen.*; — von der neueren Kritik allgemein elidirt.
[3]) AB Copt. Aeth *Augustin.*; — von Lachm. und Rückert befolgt.
[4]) A*D*FG Copt. Clar. Germ. al.; — von Lachm. und Rückert aufgenommen.

rechtigt erscheinen. Während eine genaue Prüfung der bezüglichen Stellen des paulinischen Abschnittes der Bestreitung ihre Unterlage entzogen hat, so wird die Uebereinstimmung durch directe und indirecte Beweisgründe zur Genüge bestätigt und befestigt. Es drängt sich als ein unbeweisbares exegetisches Ergebniß auf, daß die Glossolalie nach der Darstellung des Ap. Paulus gerade so wie nach jener des Lucas wahre Sprachengabe ist, die Gabe, in wirklichen, historischen Sprachen, in fremden Völkersprachen zu sprechen. Und da P. die Glossolalie unzweifelhaft aus eigener Wahrnehmung kannte, sogar auch selbst damit ausgestattet war (1 Kor. 14, 18 f.), so ist seine Darstellung für das Thatsächliche ihrer Erscheinung entscheidend, und es wird so durch dieselbe auch die geschichtliche Treue des lucanischen Berichtes erwiesen.

Was den Zweck der charismatischen Sprachengabe betrifft, so sehen viele Väter und ältere Theologen darin die Bestimmung, die Apostel und apostolischen Lehrer zur auswärtigen Verkündigung des Evangeliums zu befähigen und ihnen das Gebiet ihrer evangelischen Wirksamkeit zu bezeichnen. [1]) Diese Ansicht ist jedoch im N. T. keineswegs begründet, sondern wird vielmehr entschieden als unrichtig abgewiesen. Die Glossengabe ward nämlich sowohl nach Lucas als auch nach Paulus nicht ausschließlich den Aposteln und Solchen zu Theil, welche sonst noch dazu berufen waren, das Evangelium unter fremden Völkern zu verbreiten; die Apostelgeschichte läßt 2, 4 ff. am Pfingstfeste ausdrücklich alle versammelte Gläubige aus den Juden in fremden Sprachen sprechen, ebenso 10, 40 ff. alle gläubige Heiden, welche im Hause des Cornelius versammelt waren, und in dem paulinischen Abschnitte finden wir das Charisma bei Gliedern einer örtlichen Gemeinde, die ebensowenig als jene bekehrten Heiden den Beruf zur auswärtigen Predigt hatten, welche die Gabe in ihren gottesdienstlichen Versammlungen oder bei der Privatandacht in Anwendung bringen, und darüber, nicht in Beziehung auf auswärtige Missionsthätigkeit, Anweisungen erhalten. Es sind auch die Glossenreden nach Lucas und Paulus ihrem Inhalte nach nicht evangelische Vorträge in dem Sinne, daß sie sich über evangelische Geschichte, oder wie die διδασκαλια über die Lehre des Christen-

[1]) *Origen.* in ep. ad Rom. l. I. 13, *Greg. Nyss.* Serm. de Spirit. S. *Chrysostom.* in 1 Cor. Homil. XXXV. 1. *Theodoret.* ad 1 Cor. 12, 1. 14, 2. *Hieronym.* ep. 150 ad Hedib. c. 9. *Maxim. Turin.* Serm. XX. de Pentec. *Thomas Aquin.* Comment. ad 1 Cor. 14. lect. 1. al.

thums im Besondern und ausführlich verbreitet hätten; sie sind Gebetsvorträge, die Preis und Dank gegen Gott enthalten, die sich allerdings auch auf das Erlösungswerk und sogar vorzugsweise darauf beziehen, aber dieses nur zum Gegenstande und Grunde der Lobpreisung nehmen, und nicht in der Form des Unterrichtes oder lehrhaft behandeln. Die fragliche Bestimmung der Glossolalie ist ferner mit dem Geisteszustande, in welchem sich die Glossenredner während ihrer Vorträge befanden, ganz unvereinbar, denn die evangelische Predigt, welche sich genau nach den verschiedenen und wechselnden Bedürfnissen der Hörenden richten mußte, erforderte bei den Sprechenden vollkommene Freithätigkeit. Weiter erscheint diese Gabe im N. T. nicht als ein habituelles Vermögen, von welchem willkürlich und zu jeder Zeit Gebrauch gemacht werden kann, sondern analog mit der apokalyptischen Prophetie (vergl. 1 Kor. 14, 30) als eine momentane, vorübergehende Geisteswirkung. Man müßte auch, wenn die Sprachengabe der auswärtigen Missionsthätigkeit dienen sollte, nothwendig voraussetzen, daß damit immer zugleich das Vermögen verbunden war, die fremden Sprachen bei Andern zu verstehen, denn ohne dieses Vermögen würde jenem Zwecke doch nicht genügt worden sein; nun stellt sich aber das Datum entgegen, daß Barnabas und Paulus nach Apg. 14, 11, vergl. V. 14, die Lykaonier nicht verstanden, als sie von diesen als Götter, Zeus und Hermes, begrüßt wurden. Ingleichen widerstreitet der betreffenden Ansicht die durch die Ueberlieferung bezeugte Thatsache, daß die Apostel bei ihrer auswärtigen Wirksamkeit zuweilen Hermeneuten gebrauchten, wie z. B. Petrus den Marcus [1]), wobei nicht an eine erklärende Auseinandersetzung ihrer Vorträge, sondern nur an Dolmetschung gedacht werden kann.[2])

Die Gabe der Sprachen wird 1 Kor. 14, 32 wie auch Marc. 16, 17 als ein σημειον, Wunderzeichen, prädicirt, und als ein solches, d. i. als eine Erscheinung, die auf unmittelbarer göttlicher Causalität beruht und eine außerordentliche Offenbarung göttlicher

---

[1]) *Papias* s. *Joannes presbyt.* bei *Euseb.* H. E. III. 39. *Iren.* adv. Haeres. III. 6, 10 und bei *Euseb.* H. E. V. 8. *Tertull.* adv. Marcion. IV. 5. *Hieronym.* ep. 150 ad Hedib. c. 2 — vgl. *Clem. Alex.* Strom. VII. 17. *Hieron.* l. l. c. 11.

[2]) Dies wird bei Papias a. a. O. evident, wenn man mit seiner Nachricht über Marcus die sogleich darauf folgende über Matthäus vergleicht: *Ματθαιος μεν ουν εβραϊδι διαλεκτῳ τα λογια συνεγραψατο· ηρμηνευσε δ' αυτα ως ηδυνατο εκαστος.* Dem Verb. ἡρμηνευσε, das in seinem Contexte nothwendig von der sprachlichen Deutung oder Uebertragung verstanden werden muß, entspricht offenbar der von Marcus gebrauchte Ausdruck ἑρμηνευτης, der ihn also als Dolmetscher bezeichnet.

Kraft ist, bekundet sie sich auch überall in der Apostelgeschichte. Nach diesem allgemeinen Gesichtspuncte theilt sie den Zweck und die Bestimmung aller Wunder: nämlich bei den noch Unbekehrten zur Erweckung und Begründung des Glaubens, und bei den Gläubigen zur Befestigung und Stärkung mitzumerken, wozu sie, abgesehen von dem Inhalte der glossematischen Geistesrede, als factisches Zeugniß (Hebr. 2, 4) für den göttlichen Ursprung des Christenthums vorzüglich geeignet war. Wenn Paulus a. a. O. ihr die Wirkung der Bekehrung abspricht, so hat er eben, wie oben bemerkt, nur eine ungeordnete, mißbräuchliche Anwendung im Auge. Apg. 2 tritt aber weiter als specifische Bestimmung der Sprachengabe eine symbolische Belehrung über den Universalismus des Christenthums und der christlichen Kirche hervor, welche die Väter ebenfalls geltend machen und zum Theile mit der zuerst angeführten Zweckansicht verbinden. [1]) Diese Idee der Universalität, der Bestimmung der christlichen Heilslehre und Heilsanstalt für alle Völker des Erdkreises, liegt unzweifelhaft in dem Pfingstereignisse und ist auch dem Berichterstatter eigen. Auch erscheint es in der Denkungsart der Juden wie der Heiden hinlänglich motivirt, wenn der Universalismus des Christenthums durch eine so außerordentliche Belehrung bestätigt wird. Die particularistischen Messiasvorstellungen des damaligen Judenthums sind zu bekannt, als daß es darüber einer weitern Ausführung bedürfte, und wenn wir daneben die verschiedenen Culte der Heiden mit ihren besondern Gottheiten für einzelne Völker, Städte und Länder, in Betracht ziehen, so muß erhellen, daß es auch diesen wie den Juden schwer fallen mußte, sich zur Idee einer Universalreligion, einer alle Nationen umfassenden Kirche unter Einem Gott und Einem Herrn, zu erheben. Es war also beiderseits eine außerordentliche Belehrung erforderlich, und sie konnte in keiner Weise klarer und kräftiger gegeben werden, als wenn das neue Princip des Christenthums, das die innerliche Einigung aller Nationen bewirken sollte, in den verschiedensten Völkersprachen sich thatsächlich offenbarte. P. läßt in seiner Abhandlung

---

[1]) *Iren.* adv. Haeres. III. 17, 2. *Cyrill. Hieros.* Catech. XIV. 7. XVII. 17. *Greg. Naz.* Orat. XLIV. *Chrysostom.* l. l. und de Pentec. Homil. II. *Cyrill. Alex.* Glaphyr. l. II. (ed. Paris. 1638. II. p. 45). *Auyustin.* de civ. Dei l. XVIII. c. 49. Serm. CLXXV. de verb. Ap. 1Tim. 1. c. 4. Serm. CCXLVI. 2. in vig. Pentec. *Maxim. Tur.* Serm. XVII. de Pentec. (Galland. IX. p. 371). *Greg. M.* in evang. l. II. Homil. XXX. 4. *Beda* in Act. App. 2, 3 (Opp. Col. 1688. V. p. 631) al.

dieſe Vorſtellung von dem Sprachencharisma zwar nicht hervortreten, aber wenn ſie dem Lucas, einem vertrauten Schüler Pauli, der ſich an deſſen Seite gebildet und entwickelt hat, und ſonſt in allen Stücken eine genaue Lehrübereinſtimmung bekundet, unſtreitig eigen iſt, ſo wird man gleichwohl nicht zweifeln können, daß ſie ihm ebenfalls zuzuſchreiben ſei. Den Ap. beſchäftigen, wie wiederholt bemerkt, die Bedürfniſſe der Mitglieder einer ſchon beſtehenden örtlichen Gemeinde, wonach er keine Veranlaſſung hatte, die betreffende Idee beſonders hervorzuheben, ſondern ſich darauf angewieſen ſah, die Gabe in Beziehung auf den Erbauungszweck zu beurtheilen und ihre Anwendung zu ordnen. Wenn er ſie aber als eine Gebetsgabe zur eigenen Erbauung und in Verbindung mit der Dolmetſchung zur Erbauung der Gemeinde charakteriſirt, ſo läßt ſich auch mit dieſer Zweckangabe die Beziehung auf den Univerſalismus des Chriſtenthums in Anwendung bringen. Sie war ganz dazu geeignet, ſowohl bei den Betenden, als auch bei den Hörenden das Bewußtſein zu erregen, in der Verehrung des Einen Gottes und Einen Herrn in einer großen Gemeinſchaft mit den Angehörigen vieler Völker und Nationen zu ſtehen, wodurch das Gemüth mit einer innigen Freudigkeit und hohen Begeiſterung erfüllt werden mußte.

Faſſen wir nun jene ſymboliſche Belehrung über die univerſale Beſtimmung der chriſtlichen Kirche als den Hauptzweck der Sprachengabe auf, ſo erklärt ſich auch das Aufhören der Gloſſolalie im nachapoſtoliſchen Zeitalter [1]) ſehr natürlich, denn nachdem einmal das Chriſtenthum ſich im Morgen- und Abendlande weithin verbreitet und unter den verſchiedenſten Völkern und Stämmen ſich befeſtigt hatte, ſo war eine ſolche Belehrung und Beſtätigung von einer allgemeinen Beſtimmung nicht mehr Bedürfniß. Betrachten wir dieſe ſymboliſche Offenbarung der göttlichen Idee des Univerſalismus zugleich unter dem Geſichtspuncte einer ſymboliſchen Prophetie, ſo erſchien dieſe jetzt ſo weit erfüllt, daß durch die Thatſachen ſelbſt ihre vollſtändige Realiſirung gewährleiſtet war. [2])

---

[1]) *Chrysostom.* ad 1 Cor. 12, 1 Homil. XXIX. 1. *Τουτο ἁπαν το χωριον σφοδρα εστιν ασαφες· την δε ασαφειαν ἡ των πραγματων αγνοια τε και ελλειψις ποιει των τοτε μεν συμβαινοντων, νυν δε ου γινομευων.* De incompreh. Dei nat. Homil. I. 2. *Ιδου γουν νυν προφητεια ουκ εστιν, ουδε γλωσσων χαρισμα.* *Augustin.* Serm. CCLXVII. in Pentec. I. 3.

[2]) Vgl. Englmann a. a. O. S. 304 ff.

Ueber die künftige Auferstehung der Todten.

Cap. XV. 1—58.

Die Veranlassung zu dieser Abhandlung liegt in dem Widerspruche einiger Gemeindeglieder zu Korinth gegen die betreffende evangelische Lehre, welchen der Apostel systematisch und mit aller Gründlichkeit bekämpft, unter positiver Vertheidigung und Befestigung des angefochtenen Glaubenssatzes. Seine Abhandlung verbreitet sich aber zugleich auch über andere eschatologische Vorgänge, von denen die leibliche Umwandlung derer, welche die Wiederkunft Christi erleben werden, mit der Auferstehung der Todten im nächsten Zusammenhange steht. Die korinthischen Leugner einer bevorstehenden leiblichen Wiederbelebung der Todten können weder ehemalige Sadducäer sein, noch auch, wie aus V. 32 f. geschlossen wurde, Epikuräer, denn sie leugneten nicht zugleich auch das Fortleben des Geistes, während diese beiden Partheien die menschliche Seele mit dem leiblichen Tode völlig untergehen ließen, da sie solche für eine feine, vergängliche Materie hielten. [1]) Es sind, wie schon bemerkt, dieselben Personen mit den 6, 13 ff. bekämpften Anomisten, d. i. es sind Anhänger der apollianischen Parthei, welche nicht einem besondern Systeme der damaligen Philosophenschulen huldigten, sondern von allgemeinen rationalistischen Anschauungen sich leiten ließen; für diese Combination ist es passend, daß sie V. 13 mit τινες eingeführt werden, denn die der reichern und gebildetern Classe der korinthischen Bevölkerung angehörenden Apollianer können nur einen geringen Theil der Gemeinde ausgemacht haben, vgl. 1, 26 f. Da der Apostel das Factum der leiblichen Auferweckung Christi zur Grundlage der polemischen und apologetischen Argumentation macht, so könnte es scheinen, daß seine Gegner dasselbe unangetastet gelassen und anerkannt hätten. Allein seiner Argumentation geht doch eine sorgfältige Erhärtung und Sicherstellung dieses Factums voraus, und während schon dieses Verfahren auf einen anderseitigen Widerspruch auch gegen diese Thatsache schließen läßt, so kommt noch hinzu, daß die Gegner sich bezüglich der künftigen Auferstehung nach V. 35 ff. auch auf die vorgebliche Unmöglichkeit leiblicher Wieder-

[1]) Vgl. über die Sadducäer: Apg. 23, 8. *Joseph.* Antt. XVIII. 1, 4. Bell. jud. II. 14; — über die Epikuräer: *Diogen. Laërt.* X. 63—67. 124. *Lucret.* de rer. nat. III. 227 sq. 413 sq. *Sextus Emp.* adv. Math. IX. 72. *Stob.* ecl. phys. p. 798.

belebung stützten, welches Argument sie, ohne in eine auffällige Inconsequenz zu verfallen, ebenmäßig auch gegen die Auferstehung Christi in Anwendung bringen mußten. Es ist also unbedenklich anzunehmen, daß sie die letztere im evangelischen Sinne ebenfalls nicht anerkannt, sondern nur an ein geistiges Fortleben des Herrn geglaubt haben, wodurch nun die Beweisführung für die leibliche Auferstehung Christi zu Anfang der Abhandlung um so mehr motivirt erscheint.

V. 1—11. Einleitung und Grundlegung der Argumentation für den angefochtenen Glaubenssatz.

V. 1. 2. Der Uebergang auf die neue Materie wird mit dem metabatischen δε gemacht. Das Verbum γνωριζειν bezeichnet im N. T. sonst überall eine Kundmachung oder Mittheilung von Unbekanntem, Neuem, und diese Bedeutung ist auch hier festzuhalten, obschon das Object das ευαγγελιον ist, das der Apostel den Lesern längst mündlich geprebigt, in welchem Betracht γνωριζ. hier gegen den Sprachgebrauch gewöhnlich im Sinne von ὑπομιμνησκειν, εις μνημην αγειν, genommen wird.[1]) Der Ausdruck bezieht sich auf die umfassenden und tiefern Erörterungen, die er jetzt über die in dem ευαγγελιον mitbegriffene Lehre von der Auferstehung der Todten geben will, welche Momente enthalten, worauf sich die mündliche Predigt noch nicht ausgedehnt hatte. Der Begriff von ευαγγελιον wird dadurch nicht auf die Predigt von der Auferstehung beschränkt,[2]) was dem Contexte zuwiderliefe, wonach darunter hier im weitesten Sinne die christliche Heilslehre überhaupt mit Einschluß der Geschichte Jesu zu verstehen ist; es wird nur die Wahl des Ausdruckes aus einer Beziehung auf einen besondern Bestandtheil des Ganzen erklärt. In den an το ευαγγελιον sich anschließenden vier Relativsätzen führt der Ap. den Lesern klimaktisch vor: seine evangelische Predigt, die ihrerseits geschehene gläubige Auf- und Annahme des Evangeliums, ihr treues Festhalten an demselben, und endlich dessen Heilswirkung, welche noch an eine Bedingung geknüpft wird. Das Prät. εστηκατε weist nicht auf die Vergangenheit, sondern hat präsente Bedeutung, ihr stehet fest,

[1]) *Chrysostom., Theodoret., Theophylact., Oecum.* und die meisten Neuern.
[2]) *Cyrill. Alex.* Επι καιρου δη λιαν και σοφως ευαγγελιον αποκαλει το περι της των νεκρων αναστασεως κηρυγμα, και αυτου δε παντως του Χριστου.

vgl. Röm. 5, 2, und das Präs. σωζεσθε V. 2 bezeichnet das bestimmte, sichere Eintreten der künftigen σωτηρια, vgl. 1, 18. Die Bedingung von δι' οὐ σωζεσθε folgt in den zusammengehörigen Redegliedern τινι λογῳ — κατεχετε, wo das erste, das eine Bestimmung für κατεχ. enthält, mit Nachdruck vorangestellt ist. Λογος ist in diesem Zusammenhange der Vortrag mit Beziehung auf dessen Inhalt und die darin befolgte Behandlungsweise der evangelischen Lehren, und das Fragepronomen τις steht hier wie öfters für das Relativ; in der Construction findet eine Attraction statt, und die Satzform ist nun so zu ordnen: ει κατεχετε τον λογον, τινι (ᾧ) ευηγγελισ. ὑμιν. Es wird also als Bedingung für die Heilserlangung gesetzt: daß sie fortan beharrlich festhalten an seiner evangelischen Predigt, daß sie dem Evangelium, das er und wie er es ihnen vorgetragen, beständig treu bleiben. Mehrere Ausleger verbinden die Worte τινι λογῳ ευηγγελισ. ὑμ., bei gleicher Auffassung von λογος, mit το ευαγγ. ὁ ευηγγελισ. ὑμ. V. 1, wovon sie eine nachgetragene Näherbestimmung oder Correction sein sollen, oder es wird mit Annahme einer Attraction in το ευαγγ. V. 1 die Construction so formirt: γνωριζω ὑμιν, τινι λογῳ ευηγγελισαμην ὑμιν το ευαγγ., ὁ ευηγγελισ. ὑμ.;[1] allein da das nachstehende ει κατεχετε sich unzweifelhaft auf δι' οὐ σωζεσθε zurückbezieht, so sind diese Constructionen durchaus unmöglich, weil so das Zusammengehörige auf eine unerträgliche Weise von einander geschieden würde; auch würden sie die sprachwidrige Deutung von γνωριζειν im Sinne von erinnern erfordern. Der exceptive Satz: εκτος — επιστευσατε kann nicht unmittelbar mit ει κατεχετε verbunden werden, mit der Sinneserklärung: ohne welches Festhalten ihr vergeblich gläubig geworden wäret.[2] Es gehört zu σωζεσθε in Verbindung mit dem nachstehenden Conditionalsatze, und εικῃ bezeichnet auch nicht wie κενος V. 10. 58 und ματαιος V. 17 den Mangel des Erfolges, der Wirkung, sondern den Mangel eines zureichenden Grundes, vgl. Matth. 5, 22, Kol. 2, 18 u. κενος hier V. 14, einer festen Stütze des Glaubens, welche nach V. 13 ff. fehlen würde, wenn die Auferstehung Christi nicht eine sichere Thatsache wäre. Das Evangelium bewirkt das Heil,

[1] Gurlitt, Heydenreich, Billroth, Hengel u. A.
[2] *Theodoret.*, Estius, Billroth u. A.

wenn sie es dem Vortrage des Ap. gemäß beharrlich festhalten: es müßte nur sein, daß es nicht als göttliche Lehre bestätigt worden wäre, sie also keinen genügenden Grund zur gläubigen Aufnahme gehabt hätten, welcher Fall aber in Gedanken negirt ist. Zu εκτος ει μη vgl. 14, 15, und zu dem inchoativen Gebrauche von επιστευσατε s. 3, 5. Röm. 13, 11.

V. 3 f. Anknüpfend an τινι λογῳ ευηγγ. ὑμ. führt nun der Apostel den Lesern seine mündliche Predigt in Ansehung des sündentilgenden Todes Christi und seiner Auferstehung vor, — wie er diese beiden Lehrpuncte als Fundamentallehren behandelt, biblisch begründet und die Auferweckung des Herrn durch eine Reihe von Beweisen als unumstößliche Thatsache festgestellt habe. Εν πρωτοις ist nicht masc., als ob Paulus sagen wollte: die Korinther seien unter den Ersten gewesen, denen er das Evangelium verkündet, wobei „in Achaja" [1]) hinzugedacht werden müßte; es ist neutr., und vom Ersten im Sinne des Wichtigsten [2]) zu verstehen, was durch den Context geboten wird, nicht mit Rücksicht auf die Zeit, obschon aus der Apostelgesch. vgl. 13, 25 ff. 17, 31 erhellt, daß er die betreffenden Lehrgegenstände allerdings auch gleich anfangs vorzutragen pflegte. In dem parallelen Satze 11, 23 ist zu παρελαβον die Bestimmung απο του κυριου gesetzt, was hier in Gedanken zu wiederholen ist; aber mit dem Empfangen, wie es oben als ein mittelbar von Christus ausgehendes aufgefaßt wurde, ist hier ein unmittelbares durch außerordentliche Offenbarung (δι' αποκαλυψεως Ιησ. Χριστ. Gal. 1, 12) zusammenzubegreifen; das letztere erstreckt sich auf die dogmatische Bedeutung oder die Wirkung des Todes Christi, auf die thatsächliche Wirklichkeit seiner leiblichen Auferweckung (V. 8), auf die Schriftgemäßheit von Tod und Auferstehung, während das Empfangen durch menschliche Vermittlung unter Veranstaltung des Herrn auf die Erscheinungen V. 5—7 zu beziehen ist. Zu ὑπερ των ἁμαρτιων ἡμων, um unserer Sünden willen, nämlich um sie zu sühnen, zu tilgen, vgl. V. 17. Röm. 3, 25. Eph. 1, 7. Das zweimalige κατα τας γραφας umfaßt alle jene Schriften des A. T., welche prophetisch oder typisch auf den Versöhnungstod und die Auferstehung Christi hinweisen, vgl. Luc. 24, 32,

---

[1]) Rückert.
[2]) *Theophylact. οἱονει γαρ θεμελιος εστι πασης της πιστεως.*

doch hat der Ap. vornehmlich die Schriftstellen Jes. 53, 5 f. Ps. 16, 9 f. im Auge, vgl. Joh. 1, 29. Luc. 22, 37. Apg. 8, 32. 2, 24. 1 Petr. 2, 22.

V. 5 ff. In dieser Aufzählung der Erscheinungen des auferstandenen Heilandes finden die parallelen Berichte der Evangelien eine sehr beachtenswerthe Bestätigung. Die erste Erscheinung vor den Frauen am Auferstehungsmorgen Matth. 28, 8 ff. Marc. 16, 9. Joh. 20, 14 ff. wird übergangen, weil es dem Apostel unpassend scheinen mochte, die evangelische Predigt auf weibliche Mittheilungen zu gründen; indem er aber bei der an die Spitze gestellten Erscheinung vor Petrus, welche nach Luc. 24, 34 ebenfalls auf den Auferstehungstag fällt, kein *πρωτον* setzt, obschon er nachher mit *επειτα, εσχατον*, die chronologische Abfolge fortlaufend markirt, so liegt darin eine indirecte Andeutung, daß ihm jene erste Christophanie nicht unbekannt war. Die andere Erscheinung vor den *δωδεκα* geschah am Abend des Auferstehungstages, Luc. 24, 36 ff. Joh. 20, 19 ff., vielleicht faßt aber Paulus damit die um acht Tage spätere Joh. 20, 26 ff. Marc. 16, 14 ff. zusammen; *δωδεκα* ist Bezeichnung des Collegiums der Apostel, ohne daß der Zahlbegriff zu premiren wäre, der hier nicht zutrifft, da Judas von den Zwölfen ausgefallen, die Ersatzwahl des Matthias aber jetzt noch nicht vorgenommen war, und nach Joh. bei der Erscheinung am Auferstehungsabende auch Thomas gefehlt hat. — V. 6 wird die Anknüpfung mit *ὁτι* abgebrochen, aber gleichwohl ist auch diese Erscheinung nebst den V. 7 u. 8 erwähnten in die frühere mündliche Predigt V. 3 miteinzuschließen. Diese feierliche Erscheinung vor mehr als fünfhundert Brüdern ist jedenfalls in die Zeit vor der Himmelfahrt des Herrn zu setzen, vgl. Apg. 1, 3, und da die Zahl der Gläubigen in Jerusalem am Pfingstfeste nach der Himmelfahrt erst auf hundert und fünfzig angegeben wird, so muß sie nach Galiläa fallen, wo der Herr zahlreiche Anhänger gefunden hat; wahrscheinlich ist sie identisch mit der bei Matth. 28, 15 ff. berichteten, wonach die Apostel ebenfalls Zeugen davon waren. *Εφ' ἁπαξ* heißt hier nicht ein für alle Mal (ohne Wiederholung), wie Hebr. 7, 27. Röm. 6, 10, sondern auf einmal, simul, wodurch die Sicherheit oder Objectivität der Erscheinung befestigt wird. Auch die Bemerkung: daß die Mehrzahl dieser Zeugen noch am Leben sei, dient dem argumentativen Zwecke; dieselben können noch vernommen werden. — V. 7 wird wieder eine Erscheinung vor einem Einzelnen

aufgeführt, an welche sich eine spätere vor allen Aposteln anreiht. Der nicht näher bestimmte *Ιακωβος* ist der allbekannte s. g. *αδελφος του κυριου* dieses Namens Gal. 1, 19 (vgl. Matth. 13, 15), welcher eine Zeit lang mit Petrus und Johannes die christliche Gemeinde von Jerusalem leitete, Apg. 15, 6 ff. Gal. 2, 9, und in der Folge der Metropolis und der ganzen palästinischen Kirche mit oberbischöflichem Ansehen vorstand, vgl. Apg. 21, 18.[1]) Aus dem Gegensatze *τοις αποστολοις πασιν* trägt sich das Prädicat *αποστολος* auch auf den Jacobus über, und es kann *αποστολοι* hier vermöge der Rückbeziehung auf *τοις δωδεκα* V. 5 nur wieder im engern, gewöhnlichen Sinne genommen werden. Also geht aus dieser Stelle wieder hervor, daß Paulus den Jacob, Bruder des Herrn, unter die Apostel im eigentlichen Sinne rechnet, d. i. er gilt ihm für identisch mit dem in den Apostelverzeichnissen aufgeführten jüngern Apostel Jacobus, Sohn des Alphäus = Klopa, vgl. 9, 5. Es ist möglich, daß diese Erscheinung vor Jacobus dieselbe ist, welche Luc. 24, 13 von zwei Jüngern berichtet, die am Auferstehungstage nach dem Flecken Emmaus gingen; der eine derselben heißt nämlich bei Luc. V. 18 *Κλεοπας* oder *Κλεωπας*, was mit *Κλωπας* Joh. 19, 25 identisch sein könnte, und wäre sonach damit der Vater des jüngern Jacobus gemeint, so würde es als angemessen erscheinen, eben diesen Apostel in dem andern dort nicht benannten Jünger anzunehmen. Doch steht die chronologische Stellung der betreffenden Erscheinung bei P. dieser Combination entgegen und sie wird noch weiter dadurch unsicher, daß auch das s. g. Hebräerevangelium eine Christophanie vor Jacobus berichtete,[2]) welche mit der lucanischen nicht identificirt werden kann. Die Erscheinung vor allen Aposteln wird am füglichsten für jene bei der Himmelfahrt Marc. 16, 15 ff. Luc. 24, 50 f. Apg. 1, 6 ff. gehalten; die galiläische Joh. 21. ist von P. übergangen.

V. 8 ff. Mit der Erscheinung, welche der Apostel jetzt als eine ihm selbst zu Theil gewordene aufführt, ist unstreitig wie oben 9, 1 jene auf dem Wege nach Damascus Apg. 9 gemeint. In der Zeitbestimmung *εσχατον παντων* ist der Genitiv nicht Neutrum, sondern Masculinum, und wird nach dem Zusammenhange passender, als auf alle vorhergenannten Zeugen der Auferstehung, auf die Apostel

[1]) Dazu *Euseb.* H. E. II. 1.
[2]) *Hieronym.* de viris illustr. c. 2.

insbesondere bezogen. Die Erwähnung der hohen Auszeichnung durch eine Erscheinung des Auferstandenen, die zugleich seine Berufung zum Apostolate eingeleitet hat, erregt die wehmüthige Erinnerung an seinen frühern religiös-sittlichen Zustand, an jene feindselige Stellung gegen das Christenthum, worin ihm die göttliche Gnade entgegengekommen ist; diese schmerzhafte Erinnerung veranlaßt die demüthige Selbstbezeichnung ὡσπερει τῳ εκτρωματι mit der V. 9 folgenden erklärenden Ausführung, vgl. 1 Tim. 1, 12 f. Eph. 3, 8. Der Ausdruck εκτρωμα schließt sich nicht an εσχατον an im Sinne von ὑστερον γεννημα, ὑστερογενης, wonach, da mit dem Artikel dem Contexte zufolge eine bestimmte Beziehung auf das Apostolat oder die Mitapostel ausgedrückt wird, Paulus sich als die apostolische Spätgeburt oder als den Spätling unter den Aposteln, als zuletzt Berufener, bezeichnen würde. [1]) Diese Erklärung widerstreitet dem Sprachgebrauche, denn das Wort bedeutet im Griechischen und Hellenistischen immer eine Fehlgeburt, zu frühe geborne Leibesfrucht, = αμβλωμα, εξαμβλωμα, αμβλωθριδιον, [2]) im Hebr. נֵפֶל, vgl. 4 Mos. 12, 12. Hiob 3, 16. Nach dieser richtigen Auffassung kommt aber auch die entgegengesetzte Zeitvorstellung (zu frühe) nicht in Betracht, und das Vergleichungsmoment ist auch nicht das Unerwartete und Gewaltsame der Abortion, [3]) sondern vielmehr die mangelhafte Beschaffenheit des unzeitigen Geschöpfes, das zum individuellen Leben kaum fähig oder noch ganz unfähig ist, und indem P. damit seinen frühern religiös-sittlichen Zustand vergleicht, in welchem er für das Apostolat geboren, zum Apostel berufen wurde, so combinirt er mit dem Mangel der ethischen Qualification die Unwürdigkeit zur apostolischen Berufung, wie aus der nachstehenden Erklärung V. 9 erhellt.

V. 10. In demüthiger Anerkennung seines frühern Zustandes führt er nun sein ganzes jetziges Sein auf die freie göttliche Gnade zurück, und während ihn zwar der Hinblick auf seine umfassende und erfolgreiche apostolische Wirksamkeit sofort zum freudigen Selbstgefühle erhebt, so will er, indem er dieser Leistungen erwähnt, doch auch wieder nur die göttliche Gnade darin rühmen, die ihn dazu

---

[1]) So τινες bei *Theophylact.* Heydenreich, Schultheß in Tzschirn. Anal. I. 4. S. 212 f.

[2]) Vgl. die Belege bei Wetstein.

[3]) Lyra, Grotius.

befähigt habe. Mit ὁ εἰμι faßt er sein ganzes neues Leben in Glauben und Liebe (vgl. 1 Tim. 1, 14), seine amtliche Würde und den ganzen Inbegriff der ihm zum Apostolate verliehenen besondern Gaben und Eigenschaften zusammen. Das weiter führende καὶ leitet von der innern Ausstattung durch die Gnade zu ihren äußern Wirkungen in seiner apostolischen Berufsthätigkeit über, die in einem negativen und positiven Satze dargestellt werden. Der vor εἰς ἐμὲ bei einigen Zeugen [1]) fehlende Artikel ἡ, wonach jene Worte mit οὐ κενὴ ἐγενήθη zu verbinden wären, ist beizubehalten, und so zu εἰς ἐμὲ ein Verbum in Gedanken zu ergänzen: die Gnade, die an mich gekommen, = ἡ χάρ. ἡ δοθεῖσά μοι, woran sich das folgende Redeglied als Prädicatsatz anschließt. Die Bedeutung von κενὴ ist erfolglos, wirkungslos, wie aus dem entgegenstehenden positiven Satze erhellt. Hier ist περισσοτέρον von ἐκοπίασα abhängiger Accusativ, und bezeichnet das extensive und intensive Mehr des Erfolges der apostolischen Thätigkeit, wovon das vornehmlich von dem Feldbaue übliche Verbum κοπιᾶν mit halbbildlicher Anwendung gebraucht ist, vgl. 3, 8. Joh. 4, 38; αὐτῶν πάντων (scil. ἀποστόλων V. 9) faßt aber nicht alle übrigen Apostel in dem Sinne zusammen, [2]) daß Paulus seine Wirksamkeit über die Gesammtarbeit aller Mitapostel erhöbe, sondern ist = ἑκάστου αὐτῶν. Die kategorische Form der Correction οὐκ ἐγὼ δὲ fordert im entgegenstehenden Satze vor σὺν ἐμοὶ wieder die Beibehaltung des auch hier zuweilen [3]) fehlenden Art. ἡ, ohne welchen in σὺν ἐμοὶ das im ersten Gliede negirte ἐγὼ als zweites Subject zu ἡ χάρις τοῦ θεοῦ wieder hinzukommen würde: die Gnade Gottes mit mir, d. i. ich und die göttliche Gnade, — während nach der andern LA., wo zu σὺν ἐμοὶ οὔσα zu ergänzen ist, die Gnade das alleinige Subject bleibt. Durch diese Correction will jedoch der Apostel sein eigenes Verdienst nicht ganz aufheben, sondern nur demuthsvoll in den Hintergrund stellen, und der Gnade den Hauptantheil zueignen, und wir haben so dem Gedanken nach allerdings nicht eine streng zu nehmende Correction, sondern vielmehr eine Limitation des vorhergehenden Ausdruckes, vgl. Matth. 10, 20.

V. 11. Damit bricht der Apostel von seiner Digression ab

---

[1]) DF*G Vulg. *Damasc. Hieron. Ambrosiast.* al.
[2]) Meyer, de Wette, Olshausen, van Hengel.
[3]) BD*FG Vulg. lt. *Ambrosiast. Aug.* al.

und kehrt zu dem Gegenstande der Abhandlung zurück. Hat er sich V. 8 f. u. V. 10 abwechselnd in entgegengesetzter Weise von den Mitaposteln unterschieden, so stellt er sich jetzt diesen, auf welche εκεινοι geht, bezüglich des Vortrages der V. 3 ff. aufgeführten Lehrpuncte und Beweise für die Auferstehung des Herrn wieder gleich, und er hebt die Uebereinstimmung des apostolischen Zeugnisses zu dem Zwecke hervor, um auch dadurch den Glauben der Leser an die betreffenden Wahrheiten und an die Auferweckung Christi insbesondere zu befestigen. Zur Satzform ειτε — ειτε vgl. 11, 8. Das Verb. κηρυσσειν hat hier keine besondere Emphase, als ob damit die Oeffentlichkeit und Freimüthigkeit des Vortrages gegensätzlich hervorgehoben würde, [1]) sondern ohne weiteres seine gewöhnliche Bedeutung, vgl. V. 14. 1, 23, und das zweimalige ουτως bezieht sich gleichmäßig auf die betreffenden Lehrpuncte und ihre Rangordnung (V. 5), nicht weist es an der zweiten Stelle auf die Predigt als Grund oder Motiv zur Annahme des Glaubens zurück, vgl. Eph. 4, 20; επιστευσατε wie V. 2.

V. 12. Auf der festen Grundlage des apostolischen Zeugnisses von der Auferweckung Christi tritt er nun mit triumphirender Zuversicht den Gegnern der Lehre von der künftigen Auferstehung der Todten entgegen, indem er in der Form einer befremdenden und abweisenden Frage ihre Behauptung in Widerspruch stellt mit jener sicher beglaubigten Thatsache. Die gegnerische Behauptung: ὁτι αναστασις νεκρων ουκ εστι — daß es eine Auferstehung der Todten nicht gebe, hat zwar eine ganz allgemeine Beziehung auf alle Verstorbene; aber die polemische und apologetische Verhandlung des Apostels bezieht sich doch nur auf die im Glauben an Christus Entschlafenen, also auf die Auferstehung zum herrlichen und seligen Leben, vgl. Luc. 14, 14. 20, 35, wodurch er jedoch eine Auferstehung der Ungläubigen und Lasterhaften nicht ausschließt, vgl. Apg. 24, 15. Er beschränkt sich auf diesen Gesichtspunct, weil er zu Christen spricht, deren eigene Hoffnung er gegen einen beunruhigenden Widerspruch befestigen will. In ουκ εστι ist das thatsächliche Eintreten einer künftigen Auferstehung der Todten und zugleich die Möglichkeit derselben geleugnet: sie findet

[1]) *Chrysostom.* καλως ειπε, κηρυσσομεν, την πολλην παῤῥησιαν ενδεικνυμενος· ου γαρ λαθρα, ουδε εν παραβυστῳ, αλλα σαλπιγγος λαμπροτεραν αφιεμεν φωνην.

nicht statt und ist unmöglich, — oder mit Subordination des letztern Gedankens: da sie unmöglich ist, vgl. V. 35 f., und dieser doppelten Negation gegenüber liegt der polemischen Frage des Ap. die Argumentation zum Grunde: 1) aus dem Factum der leiblichen Auferstehung Christi müsse ja entnommen werden, daß eine Wiederbelebung überhaupt möglich sei, und 2) es werde durch diese Thatsache die künftige Auferstehung der Todten auch positiv verbürgt, inwieferne sie nämlich der unumstößliche Beweis von der Messianität und Göttlichkeit Christi (Matth. 12, 39 f. Röm. 1, 4), und dadurch auch von dem göttlichen Ursprunge und der Wahrheit seiner ganzen Doctrin (Apg. 17, 31) sei, in welcher die Lehre von der Auferstehung der Todten ein wesentlicher Bestandtheil ist, Matth. 22, 29 ff. Luc. 14, 14. Joh. 5, 28 f.

V. 13. Der voranstehenden in Gedanken liegenden Argumentation stellt nun der Apostel einen umgekehrten Schluß aus dem gegnerischen Satze gegen das Thatsächliche der Auferweckung Christi entgegen. Diese Folgerung ist jener Argumentation vollkommen parallel. Sie ruht nämlich eines Theils auf der seitens der Gegner beanspruchten Unmöglichkeit einer Wiederbelebung der Todten, welche Unmöglichkeit, wenn sie anzuerkennen wäre, auch gegen die Auferweckung Christi sprechen und sie aufheben müßte, da sein Leib und überhaupt sein ganzes menschliches Wesen die allgemeine Naturbeschaffenheit des Menschengeschlechtes theilte, vgl. Hebr. 2, 14 f. [1]) Sie ruht aber zugleich auch auf der von der Auferstehung Christi vorausgesetzten Beweiskraft für seine Person und Lehre, welche letztere die künftige Auferstehung der Todten mitumfaßt; es könnte nämlich, wenn seine Lehre auch nur in einem Puncte sich als unwahr, als irrthümlich darstellen würde, ein solches Factum, das, als wirklich angenommen, die Wahrheit seiner Lehre über allen Zweifel erhebt, sie entschieden und unumstößlich bestätigt, keine Stelle mehr finden.

V. 14 ff. In hypothetischer Schlußweise fortfahrend führt der Apostel jetzt eine Reihe von Consequenzen auf, welche sich aus dem V. 13 gefolgertem Satze ergäben: 1) V. 14 die ganze evangelische Predigt der Apostel und der Glaube an dieselbe,

[1]) *Theodoret.* ει γαρ τουτο ου δυνατον, ουδε εκεινο γεγενηται· σωμα γαρ και ὁ δεσποτης ειχε Χριστος. Er verbindet aber das andere Moment nicht damit.

an das Evangelium, wäre hiernach grundlos; 2) V. 15 f. die Apostel mit ihrem Zeugnisse von der Auferstehung Christi insbesondere falsche Zeugen von Gott; 3) V. 17 der christliche Glaube müßte weiter als fruchtlos gelten, er könnte keine Sündenvergebung bewirken, und 4) V. 18 es wären darum auch die im Glauben an Christus Entschlafenen dem ewigen Verderben verfallen; endlich 5) V. 19 würden die Christen, wenn sonach ihre diesseitige auf Christus gegründete Hoffnung künftiger Verherrlichung und Beseligung nicht in Erfüllung ginge, in diesem Dasein selbst die Unglücklichsten, Erbarmenswürdigsten unter den Menschen sein. Er will hiermit den Lesern zum klaren Bewußtsein bringen, wie die betreffende gegnerische Behauptung folgerichtig Alles aufhebe, wofür die Apostel kämpfen und dulden, was die Christen mit freudiger Ueberzeugung ergriffen, was ihrem Herzen trostreiche Befriedigung, ihrem Willen Muth und Kraft verleiht, — um sie dadurch zum ernstlichen Nachdenken, zur sorgsamen Erwägung seiner apologetischen Beweisführung und zur Geneigtheit für die Annahme seiner Belehrung zu stimmen.

Nach αρα V. 14 ist gegen die rec. ein και einzuschalten,[1]) im andern Versgliede aber vor και das recip. δε zu streichen.[2]) Unter κηρυγμα ἡμ. ist hier nicht bloß das apostolische μαρτυριον της αναστασεως του κυριου (V. 13) zu verstehen, sondern es wird darin die Predigt von der ganzen evangelischen Heilslehre mitbegriffen, vgl. V. 1 ff., was auch der πιστις diese allgemeine Beziehung gibt, und das zweimal mit Nachdruck vorangestellte κενος heißt jetzt grundlos, vgl. V. 2, nicht wie V. 10 erfolg- oder wirkungslos. Nach dieser Folgerung gilt also die Auferweckung Jesu dem Apostel nicht allein als höchstes Argument für die Göttlichkeit und Wahrheit des Evangeliums, sondern er faßt davon die Bedeutung zugleich auch so auf, daß solches ohne dieselbe gar nicht mehr begründet wäre; die andern Beweise würden nicht mehr genügen, weder die Wunder Jesu, noch die übrigen außerordentlichen Vorgänge in seinem Leben; diese Betrachtungsweise von der Auferstehung Christi beruht aber darauf, daß Jesus die Auferstehung als Bestätigung der Göttlichkeit seiner Person und Lehre vorhergesagt, das Nichteintreten der

---

[1]) Nach ADEFG minuscc.
[2]) Nach ABD*FG.

Vorherverkündigung ihn also des Irrthums überführen würde. — Die zweite Folgerung V. 15 ist eine specielle Anwendung von dem einen Gliede der ersten: κενον αρα το κηρυγμα ἡμ.; sie wird aber dann mit ὁτι εμαρτυρησ. λ. noch besonders motivirt, woran sich in den letzten Sätzen von V. 15 u. V. 16 eine nachdrucksvolle Wiederholung der Argumentation von V. 13 anschließt. In ψευδομαρτυρες ist der Begriff von ψευδος nicht wie gewöhnlich bei diesem Ausdrucke und den analogen ψευδοπροφητης, ψευδοδιδασκαλος, ψευδολογος u. a. im subjectiven Sinne von Lüge als bewußter Aussage des Falschen, sondern im objectiven von Unwahrheit oder Unwahrem, vgl. Joh. 8, 44. Röm. 1, 25. 9, 1, zu Grunde zu legen, da sich ja das Zeugniß der Apostel auf solche Momente stützt, die für sie selbst überzeugend sind, und das dazu gehörige θεου ist nach dem folgenden κατα του θεου, gegen Gott, vgl. Matth. 26, 59. 62, genit. objecti, nicht subjecti, der Sinn also: Zeugen, die Unwahres von Gott aussagen, was ein Zeugniß gegen ihn wäre, nicht: falsche Zeugen, die Gott hat.

Die dritte Folgerung V. 17 schließt sich mit Wiederholung des Hauptsatzes an das zweite Glied von V. 14 an, und V. 18 wird von der Consequenz für die lebenden Christen eine folgernde Anwendung auf die verstorbenen Gläubigen gemacht. Hat der christliche Glaube keinen Grund, oder ruht er auf einem falschen Grunde, wonach er auch keinen wahren Inhalt hätte und eine Erlösung durch den Tod Christi (V. 3) nicht geschehen wäre, so ist er ferner ματαια, unnütz, wirkungslos, was wie aus dem angeschlossenen Satze erhellt, in Beziehung auf Sündenvergebung oder Versöhnung mit Gott gemeint ist, — und wie nun die lebenden Christen ungeachtet ihres Glaubens noch mit Sündenschuld behaftet wären, so hätte diese auch die bereits entschlafenen Gläubigen in das Jenseits begleitet (vgl. Joh. 8, 24) und sie dem ewigen Verderben überliefert. Εν Χριστῳ V. 18 heißt nicht: wegen Christus, um seinetwillen, wonach hier an christliche Märtyrer gedacht werden soll,[1]) sondern bezeichnet die Gemeinschaft mit Christus im Glauben und mittelst der Taufe, vgl. V. 23, 1 Thess. 4, 16, und απωλοντο kann nur von dem Verluste der ewigen Seligkeit und ewigen Bestrafung

[1]) *Chrysostom., Theodoret., Theophylact., Oecumen.*, Grotius.

verstanden werden, vgl. 1, 18, nicht vom Aufhören des Seins, völliger Vernichtung, [1]) vgl. z. V. 32. — Von dem jenseitigen Schicksale der Gläubigen kommt er nun V. 19 wieder auf ihr gegenwärtiges Dasein zurück, für welches er von der letztern Folgerung, inwieferne sie die künftige Realisirung der christlichen Hoffnung aufhebt, zum Schlusse der aus dem Satze: *Χριστος ουκ εγηγερται* gezogenen Consequenzen noch eine traurige Anwendung macht. Im Vordersatze ist *εν Χριστῳ*, was im gewöhnlichen Texte hinter *εσμεν* steht, nach überwiegender Zeugenschaft [2]) vor *ηλπικοτες* zu setzen. Bei dieser Wortstellung geht es nicht an, das Adverb. *μονον* auf *εν Χριστῳ* zu beziehen, [3]) obschon dadurch ein nicht unpassender Sinn entstehen würde; der Gedanke wäre nämlich so nicht: daß die Hoffnung der Christen auf künftige Verherrlichung und Beseligung noch auf einem andern Grunde als Christus ruhen könnte, sondern es wäre neben der auf den Herrn gegründeten Hoffnung, die ihr Ziel im jenseitigen Dasein hat, an eine Hoffnung oder Vertrauen auf solche Güter oder Genüsse gedacht, welche jetzt schon eine Quelle der Glückseligkeit, — einer sinnlichen, irdischen, werden könnten, vgl. 1 Tim. 6, 17. Es gehört aber *μονον* auch weder zu *εν ζωῃ ταυτῃ*, [4]) noch zu *εν Χρ. ηλπικοτες* [5]) allein, sondern vielmehr zu beidem, [6]) wonach der Sinn ist: wenn wir weiter nichts haben, als daß wir in diesem Leben die Hoffnung auf Christus gesetzt, also nur die diesseitige Hoffnung, ohne daß dieselbe im künftigen Dasein auch ihre Erfüllung fände ꝛc. Das Perf. *ηλπικοτες* verbindet Vergangenheit und Gegenwart: die Hoffnung gesetzt und noch hoffend, vgl. Joh. 5, 45. 2 Kor. 1, 10. In diesem Falle würden also die Christen um eines Wahnes willen alle Entsagungen und Leiden über sich nehmen, leiden und dulden, ohne einen Ersatz dafür zu erhalten, wodurch der Folgesatz motivirt wird.

V. 20. Alle voranstehenden Folgerungen, worin auch die christliche Hoffnung einer künftigen Auferstehung aufgehoben wird, schneidet nun der Apostel ab, indem er deren Grundlage dadurch aufhebt,

---

[1]) Menochius, Heydenreich u. A.
[2]) ABD*EFG minuscc. It. *Iren. Ambrosiast.* al.; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer, de Wette.
[3]) Rückert.
[4]) *Chrysostom.*, *Ambrosiast.*, Estius, Billroth u. A.
[5]) van Hengel.
[6]) Osiander, de Wette.

daß er die constatirte Thatsache der Auferweckung Christi wieder geltend macht, welche wie die christliche Lehre überhaupt, so insbesondere auch den angefochtenen Glaubenssatz sicher stellt. Am Ende des Vs. ist das recip. εγενετο nach überwiegenden Gegenzeugen[1]) als Zusatz zu streichen, und so bildet απαρχη των κεκοιμημενων eine Appositon zu Χριστος. Das dem Ap. geläufige, hier auf die Auferstehung Christi bezügliche Bild von απαρχη, Erstling, Erstlingsfrucht, ist dafür um so passender, weil auch dieses Moment, daß die zur Reife kommende Frucht aus dem in die Erde gelegten Saamenkorne entsprossen, eine Anwendung findet, vgl. V. 36 f. Joh. 12, 24. Christus heißt απαρχη των κεκοιμ., inwieferne er mit der Auferstehung zu einem herrlichen und seligen Leben den Anfang gemacht V. 23, vgl. Kol. 1, 18, zugleich aber auch in dem Sinne, daß wie die zuerst gereifte Frucht die Reife der übrigen verspricht, so auch seine Auferweckung die selige Auferstehung derer, welche mit ihm im Glauben verbunden sind, mit Sicherheit erwarten lasse, vgl. Röm. 8, 23; die Beziehung von των κεκοιμ. auf die Gläubigen wird dadurch gefordert, daß ja Paulus nach V. 36 ff. an eine solche Auferstehung denkt, welche jener von Christus analog ist. Es findet bei diesem Bilde nicht eine Anspielung auf die Darbringung der Erstlingsgabe am Paschafeste 3 Mos. 23, 10 statt, wonach der auferstandene Heiland zugleich als ein Gott geweihtes und die nach ihm auferstehenden Gläubigen weihendes Opfer, und jene Erstlingsgabe als Vorbild dieses Opfers aufzufassen wäre; [2]) diese Idee ist dem Zusammenhange nicht angemessen. Da es sich hier um eine Auferstehung handelt, auf welche kein Tod mehr folgt, die vielmehr der Uebergang zum unvergänglichen, ewigen Leben ist, so kann in der Bezeichnung Christi als απαρχη των κεκοιμ. in keiner Weise ein Widerstreit mit den in den Evangelien berichteten Todtenerweckungen und jenen des A. T. gefunden werden.

V. 21 f. Der Apostel führt jetzt aus, daß die durch die Auferweckung Christi gesicherte künftige Auferstehung durch ihn auch vermittelt, daß er selbst auch der Urheber derselben sei, wie der Tod von Adam herrühre. Die gegensätzliche Parallele zwischen Adam und Christus involvirt, wie die analoge Röm. 5, 12 ff., die

[1]) ABD*EFG minuscc. Copt. Baschm. Arm. Vulg. It. Patrr. gr. et lat.; — von der neuern Kritik allgemein befolgt.

[2]) Estius, Bengel, Heumann, Osiander u. A.

Idee eines stammväterlichen Verhältnisses beider zum Menschengeschlechte. Die beiden Glieder von V. 21 bilden Vorder- und Nachsatz, und es ist jedesmal εστι zu ergänzen: Da nämlich einmal durch einen Menschen Tod vermittelt ist, so ist auch ꝛc.; der bei ansehnlichen Zeugen [1]) vor θανατος fehlende Artik. ὁ könnte wegen des artikellosen αναστασις weggefallen sein, doch ist er wahrscheinlicher ein Zusatz aus Röm. 5, 12. Adam ist aber der Urheber des Todes, inwieferne durch ihn die den Tod bewirkende Sünde in die Welt gekommen, vgl. d. a. St. und unten V. 55, während die Auferstehung und zwar jene zu einem herrlichen und seligen Leben von Christus dadurch vermittelt ist, daß er durch seinen Tod für die Gläubigen die Sündenschuld aufgehoben, die Versöhnung bewirkt, und als Auferstandener und zum Himmel Erhobener den hl. Geist gesandt hat, welcher als neues Princip des religiös-sittlichen Lebens, als Princip der Heiligkeit, positiv zu einer solchen Auferstehung befähigt, vgl. Röm. 4, 25. 8, 11. [2]) In den V. 22 folgenden Vergleichungssätzen faßt das an die Stelle von δια tretende εν, — εν τῳ Αδαμ, εν τῳ Χριστῳ, mit der Ursächlichkeit die Gemeinschaft zusammen, welche jene bedingt; dadurch erhält aber das zweite παντες die beschränkte Beziehung auf alle Gläubige, [3]) und ζωοποιηθ. bezeichnet nicht die Wiederbelebung überhaupt, sondern ist, wie seither die von Paulus behandelte αναστασις aufgefaßt wurde, von der αναστ. ζωης Joh. 5, 29 zu verstehen; mit den Christgläubigen sind jedoch auch alle Frommen der alten Zeit mitzubegreifen, da dieselben mit dem in Christus Mensch gewordenen präexistentiellen Logos in Gemeinschaft standen, und dadurch an seinem Erlösungswerke participiren, vgl. Joh. 1, 3 f. 12. Eine allgemeine Beziehung [4]) könnte dem zweiten παντες gegeben werden, wenn es statthaft wäre, εν τῳ Χριστῳ mit dem dazu gehörigen δι' ανθρωπου V. 21 davon zu verstehen: daß Christus der Todtenerwecker sei, — was er allerdings wie für die Gläubigen und Frommen, so auch für die Ungläubigen und Gottlosen ist, vgl. Joh. 5, 28; allein diese Deutung geht wegen der Parallele

---

[1]) ABD* minuscc.; — befolgt von Lachm., Tischend., Meyer, Rückert.

[2]) Vgl. dazu meinen Comment. über den Römerbr. zu 5, 12 ff.

[3]) *Cyrill. Alex.*, *Augustin.*, *Beda*, *Hieronym.*, Estius, Billroth, Rückert, Osiander, van Hengel u. A.

[4]) Nach *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Ambros.*, *Ambrosiast.*, Olshausen, de Wette, Meyer u. A.

mit Adam nicht an. Ebenso wenig kann man, um die allgemeine Beziehung zu rechtfertigen, auch die Auferstehung der letztern zum Verderben, als αναστασ. κρισεως Joh. 5, 29, auf das Erlösungswerk gründen, [1]) oder dafür die Idee der αποκαταστασις παντων Apg. 3, 21 in dem Sinne in Anwendung bringen, daß auch die Gottlosen (nebst den bösen Geistern) endlich noch eine sittliche Wiedergeburt erfahren und zur Herrlichkeit und Seligkeit gelangen würden; [2]) jener Ansicht fehlt ein biblische Grundlage, und die letztere widerstreitet direct der neutestamentl. Lehre, vgl. Matth. 25, 41. 46. 2 Thess. 1, 9.

V. 23. Ordnung der Auferstehung. Der Ausdruck ταγμα, eigentl. das Geordnete, wird bei den Griechen sehr gewöhnlich von den Heeresabtheilungen, Truppenschaaren, gebraucht, [3]) wonach hier einige Ausleger ein militärisches Bild oder eine Vergleichung der Auferstehenden mit solchen Heeressectionen annehmen. [4]) Da aber bei der nachfolgenden Exposition zuerst eine einzelne Person, Christus allein, genannt wird, so kann dieser Sprachgebrauch hier keine Anwendung finden, und es muß ταγμα im abstracten Sinne von ταξις, Ordnung, aufgefaßt werden. Es ist aber nicht die Ordnung der Würde oder des Verdienstes gemeint, wonach zugleich an verschiedene Stufen der Verherrlichung gedacht werden soll, [5]) sondern wie das nachstehende απαρχη und επειτα zeigt, unzweifelhaft die Ordnung der Zeit. Zum ersten Gliede ergänzt sich von selbst aus V. 20 εγηγερται, zum zweiten Gliede aus V. 22 ζωοποιησονται. In dem letztern wird statt des einfachen, durch überwiegende Zeugenschaft vollkommen gesicherten εν τη παρουσια αυτου auch gelesen οἱ εν τ. παρουσ. αυτ. ελπισαντες, [6]) was eine exegetische Anwendung nach V. 19 ist. Die ursprünglichen Textworte εν τη παρουσ. αυτ. gehören nicht zu οἱ του Χριστου, so daß der Sinn wäre: die bei der künftigen Wiederkehr Christi ihm angehören werden, — oder mit einer dem neutestamentl. Sprachgebrauche widerstreitenden

[1]) *Ambrosius.*
[2]) de Wette, Weizel in den Studd. u. Kritt. 1836, S. 978, — nach dem Vorgange des *Origen.* de principiis l. III. c. 5.
[3]) S. die Stellen bei Wetstein; dazu vgl. 4 Mos. 10, 14. 18. 22. 25. 2 Sam. 23, 13 LXX.
[4]) Meyer, van Hengel.
[5]) *Tertull.* de resurr. carn. c. 48. Estius.
[6]) FG; Vulg. *Pelag. Hilar. Ambros.* al. qui in advertu ejus crediderunt.

Erklärung von παρουσ. Χρ. von seinem Erdenleben: welche während seines irdischen Wandels gläubig geworden, im Gegensatze zu den spätern Gläubigen; [1]) sie sind vielmehr eine nähere Bestimmung zu επειτα und also mit dem in Gedanken liegenden Verb. ζωοποιηθησονται zu verbinden, wobei παρουσια die gewöhnliche Bedeutung der bevorstehenden Wiederkunft Christi behält und οἱ του Χριστου die Angehörigen Christi überhaupt, welche bis dahin gestorben, die κοιμηθεντες εν Χριστῳ V. 18 sind, vgl. 1 Thess. 4, 16. Ueber das Verhältniß dieser Auferstehung, welche nach der Bemerkung z. V. 20 auch auf die vorchristlichen Frommen auszudehnen ist, [2]) zur Auferweckung der Ungläubigen und Gottlosen s. die nachstehenden Erörterungen.

V. 24 ff. Weitere Erklärung über die letzten Dinge. Im ersten Satze nach ειτα το τελος ist statt der recip. LA. παραδῳ, welche dem folgenden Aor. καταργησῃ nachgebildet ist, der Conj. Präs. zu lesen, und zwar wahrscheinlich in der Form παραδιδοι [3]) statt der gewöhnlichen παραδιδῳ. [4]) Hiernach ist hier der Sinn: dann ist das Ende, wann er die Regierung Gott, dem Vater, übergibt, wann (was geschehen wird, nachdem) er vernichtet haben wird alle Herrschaft und alle Macht und Gewalt. Die zuletzt genannte Ueberwindung aller Mächte, wo wie im vorangehenden Redegliede Christus, nicht Gott, das Subject ist, ist also das Präcedens, worauf erst die Uebergabe der Regierung folgt, und mit dieser ist das Ende gleichzeitig, es tritt solches mit derselben ein. Jene Mächte sind nicht überhaupt alle Herrschaften neben Gott, gute wie böse, unter den Engeln und Menschen, [5]) wonach καταργειν analog mit der Anwendung von ὑποτασσειν V. 27 f. das Aufheben im milden Sinne und die gewaltsame Ueberwindung zusammenbegreifen würde, sondern, wie aus V. 25 f. erhellt, nur böse, dem göttlichen Schöpfungswerke und dem Reiche Christi feindliche Potenzen, — der Teufel

[1]) van Hengel nach Schöttgen Horr. hebr. ad N. T. p. 662. *Cyrill. Alex.* erklärt: εν καιρῳ της επιδημιας, aber erweitert die Beziehung dann doch durch das erklärende μετα την ενανθρωπησιν.

[2]) *Theodoret.* του δε Χριστου καλει ου μονον τους μετα την ενανθρωπησιν εις αυτον πεπιστευκοτας, αλλα και τους εν νομῳ και προ του νομου εν ευσεβειᾳ και αρετη διαλαμψαντας. *Cyrill. Alex.* scheidet dagegen die letztern aus, deren Auferstehung er erst nachfolgen läßt.

[3]) BFG; — befolgt von Lachm. und Tischend.

[4]) ADE minuscc.; — Rückert, Meyer.

[5]) Lyra, Bengel, Olshausen.

und die in seinem Dienste stehenden Dämonen, vgl. Eph. 6. 12. Kol. 2, 15, deren menschliche Organe vgl. Joh. 8, 44, ferner die dem Menschen als eine lebendige Triebkraft inwohnende Sünde V. 56, und endlich auch der Tod V. 55. 26. Der Tod ist der letzte Feind, der überwunden wird V. 26, und dessen Ueberwindung geschieht durch die von einer Erneuerung der ganzen Schöpfung (Röm. 8, 19 ff.) begleitete Auferweckung der Todten und Umwandlung der Lebenden, vgl. V. 52 ff., wo aber der Apostel, wie seither und im weitern Verlaufe, wieder nur von den Angehörigen Christi handelt. Die Ueberwindung des Todes muß jedoch auch die Auferweckung der Bösen umfassen, ohne welche sie nicht vollendet wäre, und wenn nun hiernach auch die Auferstehung der letztern der Uebergabe des Reiches und somit ingleichen dem τελος vorauszusetzen ist, so kann zu τελος unmöglich αναστασεως ergänzt und dieses Ende von dem Abschlusse der Auferstehung durch die Auferweckung aller übrigen Todten verstanden werden,[1]) wenn auch die auf επειτα folgende Part. ειτα den Anschein gibt, als ob damit die Exposition von V. 23 mit gleicher Beziehung auf die Auferstehung fortgesetzt werde. Ob der Ap. die Auferweckung der Bösen von jener der Angehörigen Christi im engern und weitern Sinne (V. 22) trenne, und sich zwei gesonderte, auf einander folgende Auferstehungsacte denke, läßt sich aus dieser Stelle gar nicht entnehmen, und ebensowenig aus 1 Thess. 4, 16 f., denn indem dort die Auferweckung der νεκροι εν Χριστῳ mit πρωτον eingeführt wird, so geht das nachfolgende επειτα wie das gegenwärtige ειτα ebenfalls nicht wieder auf die Todtenweckung, sondern führt auf das Schicksal derer über, welche bei der Wiederkunft Christi noch am Leben sein werden. Sollte er aber wirklich die Auferweckung beider Classen nicht gleichzeitig setzen, sondern zwei auf einander folgende Auferstehungsacte unterscheiden, so kann er sie doch nicht in Anschließung an die rabbinische Auferstehungslehre[2]) durch einen längern Zwischenraum trennen, denn die Stellen 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10 enthalten übereinstimmend mit Matth. 25, 31 ff. den Gedanken, daß das Gericht, welches sich unmittelbar an die Auferstehung anschließt, zur gleichen Zeit, wenn auch ebenfalls

[1]) *Theodoret., Oecum.*, Cajetan, Meyer, Olshausen u. A. Osiander, welcher ebenfalls αναστασεως ergänzt, versteht darunter die Auferstehung aller Verehrer des wahren Gottes außer den Christen, die jedoch von den letztern nicht geschieden werden können.

[2]) Vgl. Bertholdt Christol. Judaeor. p. 181 ff. 203 ff. 223 ff.

in nach einander folgenden Acten (vgl. oben 6, 2), geschehen werde. Die jüdischen Vorstellungen können für eine solche Annahme keinen Anhaltspunct bilden, und auch nicht die Stellen Offb. 20, 4 f. und 12 f., denn die hier genannte πρωτη αναστασις, die sich auf die christlichen Märtyrer und übrigen wahrhaften Glieder Christi beschränkt, und von welcher aus ein Zeitraum von tausend Jahren bis zur allgemeinen Auferweckung der Todten gerechnet wird, ist keine leibliche Auferstehung, sondern die Erhebung der Seelen zur ersten Stufe der Seligkeit, worin sie bis zum Uebergange in einen neuen und herrlichen Zustand mittelst der leiblichen Auferstehung verbleiben. [1]) Der Begriff von τελος ist im Wesentlichen kein anderer als der in solchem Zusammenhange gewöhnliche, vgl. z. 1, 8; es ist das τελος του αιωνος τουτου, [2]) das Ende der gegenwärtigen Weltperiode, welches zugleich das Ende der jetzigen Welteinrichtung und in Beziehung auf das ethische Reich Gottes insbesondere der Schluß seiner Entwicklung und Kämpfe ist, in vorwärts gehender Richtung aber der Anfang der Ewigkeit, der neuen, ewig unveränderlichen Weltordnung und des vollendeten Gottesreiches. Der Unterschied von der anderweitigen Anwendung des Wortes besteht nur darin, daß hier der Endpunct, das Ende im engsten Sinne bezeichnet ist, wogegen sonst, indem das τελος mit der παρουσια und der ἡμερα Χρ. combinirt wird, im weitern Sinne der alle letzten Ereignisse umfassende, aber rasch ablaufende Zeitabschnitt gemeint ist.

Das mittlere Redeglied: ὁταν παραδιδοι την βασιλειαν τῳ θεῳ και πατρι, bestimmt nun den Zeitpunct von dem τελος. Die Bedeutung von βασιλεια ist hier, wie aus dem entsprechenden βασιλευειν V. 25, vgl. mit V. 28, erhellt, imperium, regimen, Herrschaft, Regierung, vgl. Luc. 1, 33 (Dan. 7, 14. 27), Hebr. 1, 8 (Ps. 45, 7), nicht Reich im Sinne der Gemeinschaft oder des Inbegriffs der Angehörigen Christi. Hiernach fallen diejenigen Auffassungen dieses Satzes hinweg, welche sich an die letztere Deutung von βασιλεια halten: von der Darstellung und Uebergabe der Reichsbürger vor oder an Gott, [3]) von ihrer Hinzuführung zur Anschauung

---

[1]) Vergl. Hengstenberg Comment. zur Offb. Joh. II. S. 4 ff.
[2]) *Chrysostom.* und die meisten Neuern.
[3]) *Augustin.* de trinit. I. 8, Heydenreich, *Hilar.* in Ps. 149, Calmet, van Hengel, Osiander.

Gottes, zum Genusse der ewigen Seligkeit [1]) u. dgl. Es kann aber παραδ. την βασιλειαν auch nicht heißen: Gott die Herrschaft verschaffen (durch Ueberwindung aller feindseligen Gewalten und durch Vollendung der Gläubigen), oder bewirken, daß er von Allen als Urheber aller Dinge und als Herr anerkannt werde, [2]) denn zu solchen Erklärungen eignet sich das Verbum nicht, welches nichts anderes bedeutet als übergeben oder abgeben, wonach die βασιλεια eine Herrschaft oder Regierung sein muß, die bis dahin Christus inne hatte, und welche nun bei ihm ein Ende nimmt. Es ist diese βασιλεια die dem Sohne von dem Vater verliehene messianische Mittlerherrschaft, welche er schon auf der Erde besaß und ausübte, vgl. Matth. 11, 27. 28, 18. Joh. 17, 2. Eph. 4, 11 f., und nach seiner Erhöhung zum Himmel fortführte, Apg. 2, 33. Eph. 1, 21. Phil. 2, 9. Hebr. 1, 13. Joh. 12, 32, die Herrschaft und Macht zur Gründung, Erhaltung und Entwicklung des Gottesreiches, zur Ueberwindung der demselben widerstrebenden und es bekämpfenden Potenzen, und zum Gerichte, vgl. d. a. Stt. Wenn das Reich Gottes, die Kirche Christi, vollendet ist, so ist auch für eine solche Regierung, welche diese Vollendung zum Ziele hat, das Ende gekommen. Es beginnt jetzt eine neue Herrschaft, die Gott unmittelbar führt, V. 28, und zwar in freier und absoluter Unterwerfung der Glieder des Reiches, und ohne alle Hemmung und Bekämpfung durch feindselige Gewalten. Vermöge der Wesenseinheit Christi mit dem Vater nach seiner höhern Natur nimmt er aber doch auch wieder an dieser Herrschaft Theil, wonach sich hier kein Widerspruch ergibt gegen die Verheißung und Lehre: daß Christus über seine Kirche in Ewigkeit regiere, Luc. 1, 33. Hebr. 1, 8. In dem appositionellen και πατρι ist Gott Vater genannt mit Beziehung auf Christus, vgl. das correspondirende υἱος V. 28 und Röm. 15, 6. 2 Kor. 1, 3. 11, 31. Eph. 1, 3, nicht in Beziehung auf die Menschen oder

---

[1]) *Hilar.* l. XI. de trinit., *Augustin.* l. c. *Hugo Vict.*

[2]) *Theodoret.* παραδιδωσι την βασιλειαν τω θεω και πατρι ουκ αυτος της βασιλειας γυμνουμενος, αλλα τον τυραννον διαβολον και τους εκεινου συνεργους ὑποταττων και παντας ὑποκυψαι παρασκευαζων και τον των ὁλων επιγνωναι θεον. *Chrysostom.* παραδιδωσι, τουτ' εστι, κατορθοι scil. την βασιλειαν του θεου. *Theophylact.* κατορθοι, τελειοι — — τοτε γαρ τελειως βασιλευσει ὁ Χριστος. — Aehnlich *Ambrosiast.*, Estius, Storr u. A.

die Christen nach Gal. 1, 4. Phil. 4, 20. 1 Thess. 1, 3. 3, 11. 13 a.

V. 25 ff. wird das Vorangehende erläutert und begründet. Im ersten Vs. hat sowohl δει, als auch παντας Nachdruck. Jenes bezieht sich auf den göttlichen Rathschluß, welcher die Fortdauer der Herrschaft Christi bis zur Ueberwindung aller Feinde und also diese Ueberwindung selbst bestimmt und angeordnet hat. Die Worte αχρις ου̃ λ. sind aus dem messianischen Ps. 101 V. 1 entnommen, aber mit freier Umbildung des Originals, welches namentlich παντας nicht enthält. In der Psalmstelle ist zwar Gott das Subject, aber da Paulus kein Citat geben will, sondern nur in Schriftworten spricht, so hindert dies nicht, hier als Subject von θῃ Christus anzunehmen, was im Hinblicke auf ὁταν καταργηση λ. V. 24 schlechthin als nothwendig erscheint. Die Ueberwindung der Feinde ist als eine allmählige, successive gedacht, und zwar ist der Fortschritt nach V. 26 ein extensiver, aber in Ansehung der persönlichen Feinde, des Teufels mit den Dämonen, sowie auch der Sünde, ist er ingleichen ein intensiver, eine fortgehende Entkräftigung und Schwächung dieser Mächte, welche mit der historischen Erscheinung Christi begonnen hat und sich mittelst des in der Kirche waltenden hl. Geistes fortsetzt, vgl. Joh. 12, 31 f., bis endlich die vollständige Ueberwindung eintritt, Offb. 20, 9 ff. Jud. 4. 6. — Der Tod V. 26 ist personificirt, vgl. V. 55. Röm. 5, 1. 15, 17. Offb. 1, 18. 20, 13 f., und mit als eine gotteswidrige Macht aufgeführt, inwieferne er in die Schöpfung Gottes vernichtend eingreift, den Schöpfungsgedanken an dem Menschen, wie auch in der Naturwelt aufhebt, vgl. Weish. 2, 23 f. Röm. 5, 12. 8, 20 f. — Daß der Sohn alle Feinde, auch den Tod, unterwerfen müsse, begründet der Ap. V. 27 mit der Schriftstelle Ps. 8, 7: παντα γαρ ὑπεταξεν λ., die er wie der Verfasser des Hebräerbriefes 2, 7 f. auf Christus anwendet. Das Neutr. παντα begreift im Sinne des Ap. nicht allein die sämmtlichen Feinde V. 25 f., bei denen die Unterwerfung Ueberwindung, Entmächtigung und eigentliche Vernichtung (letzteres für den Tod, und auch für die Sünde in den Erlösten) ist, sondern nebst diesen auch Diejenigen alle, welche im Glauben und Gehorsam Angehörige Christi werden, und ὑπεταξε, wo jetzt wie nachher in ειπῃ Gott das Subject ist, ist von dem Rathschlusse der Unterwerfung zu verstehen, den Gott in der Schrift ausgesprochen, und Christus nach allen Beziehungen, also

auch in Anſehung aller Feinde, auszuführen hat. Die an die Schriftworte ſich anſchließende Erörterung (vgl. Hebr. 2, 8) ſoll den Gedanken abweiſen, als ob ſich die Unterwerfung ſelbſt auch auf Gott ausdehne, wobei ſich jedoch nicht beſtimmen läßt, ob ihn eine polemiſche Rückſicht leite. Das Präterit. ὑποτεταχται iſt wie ὑπεταξε wieder von dem in der Schrift ausgeſprochenen Rathſchluſſe der Unterwerfung aufzufaſſen.

V. 28. Schließlich geht der Apoſtel wieder auf die Idee der Regierungsübergabe von Seite des Sohnes an den Vater zurück, und eröffnet noch einen Blick in den Zuſtand des Gottesreiches, welcher auf dieſe Uebergabe folgt und dadurch herbeigeführt werden ſoll. Durch den von dem Sohne gebrauchten Ausdruck ὑποταγησεται veranlaßt, deuten Einige in Uebereinſtimmung mit der oben angeführten Auffaſſung von βασιλεια hier ὁ υἱος wie ὁ Χριστος 12, 12 von dem myſtiſchen Leibe Chriſti, der Kirche,[1]) was aber völlig unſtatthaft iſt. In dem erſten Satze ὁταν δε ὑποταγῃ αυτῳ λ., wo die Unterwerfung unter den Sohn auch als eine Unterwerfung unter den Vater als Oberherrn gedacht iſt, ſind nämlich in τα παντα wie V. 27 die Gläubigen ſchon mitbegriffen (V. 27), und ſonach kann das additive oder eine Gleichmäßigkeit ſetzende και, das ungeachtet einer anſehnlichen Gegenzeugenſchaft[2]) als urſprünglich beizubehalten iſt, nicht erſt auf die Angehörigen Chriſti überführen; auch kommt das Wort υἱος ſonſt nie in dieſem Sinne vor, und die augenfällige Beziehung von αυτος ὁ υἱος auf das vorangehende αυτῳ macht den gewöhnlichen perſönlich-individuellen Sinn ganz evident. Es geht ingleichen nicht an, dieſe ὑποταγῃ des Sohnes auf ſeine menſchliche Natur zu beſchränken,[3]) denn wenn zwar V. 21 die Menſchheit Chriſti mit Beziehung auf ſeinen Tod hervorgehoben wird, ſo iſt doch auch dort an dieſe nicht ausſchließlich zu denken, und während im unmittelbaren Zuſammenhange V. 24 ff. unzweifelhaft der ganze Chriſtus als Gottmenſch das Subject iſt, ſo wäre es ganz unnatürlich, auf einmal den Subjectsbegriff anders zu faſſen oder dem von dem Subjecte Ausgeſagten jetzt eine veränderte Beziehung zu geben. Noch will-

---

[1]) *Ambros.* de fide l. V. c. 6. *Hilar.* de trinit. l. XI. *Athanas.* de humana nat. a Verb. suscept.

[2]) BDEG minuscc. Syr. Harl. Marian. It. *Orig. Iren.* al.

[3]) *Theodoret.*, *Augustin.* contra Maxim. l. III. c. 18. *Hieronym.* dial. adv. Pelag. l. I. c. 6. Eſtius, Flatt u. A.

kürlicher ist die Erklärung, welche unter Beibehaltung des richtigen Begriffes von ὁ υἱος als dem ganzen Christus die Bedeutung des Verbums aufhebt, indem ὑποταγησεται nur ein hyperbolischer Ausdruck für die Manifestation der vollen Harmonie Christi mit dem Vater und des Ursprunges aller Heilsgüter von dem letztern sein soll. [1]) Offenbar nimmt der Satz: τοτε και αυτος ὁ υἱος ὑποταγ. λ. den Gedanken von der Uebergabe der Regierung V. 24 wieder auf, jedoch so, daß jene Uebergabe näher bestimmt wird, als ein Act nämlich, welcher eine Unterwerfung des Sohnes ist oder solche involvirt. Christus und seine Regierung steht zu keiner Zeit auch nur in einem relativen Widerstreite, sondern stets im vollsten Einklange mit Gott, weßhalb hier die Unterwerfung nicht das Aufheben oder Aufgeben eines gegensätzlichen oder feindlichen Verhältnisses ist, sondern nur darin bestehen kann, daß er aus der Stellung als Mittelherr über die Kirche heraustritt, und seine Gottergebenheit jetzt als Mitbruder der verherrlichten Bürger des Gottesreiches (Röm. 8, 17. Hebr. 2, 10 f.) fortsetzt. In dem Zwecksatze: ἱνα η λ. schließt sich das Subject ὁ θεος an das vorausgehende τῳ ὑποταξαντι an, womit in Unterscheidung von dem Sohne Gott der Vater gemeint ist, vgl. V. 24; es ist sonach darunter nicht die trinitarische Gottheit, [2]) sondern nothwendig der Vater zu verstehen, bei dem das παντα εν πασι ειναι in dem Sinne eintreten soll: daß seine Herrschaft wie eine ausschließliche, so auch eine vollkommene wird, daß also keine andere Macht mehr neben oder unter ihm besteht, und er das Alle ungehemmt und gänzlich durchdringende, erfüllende und bestimmende Princip ist. Εν πασι ist ungeachtet der Zusammenstellung mit τα παντα mascul., nicht auch neutr., wonach mit den betreffenden Persönlichkeiten das ganze Universum zusammenbegriffen wäre, auf welches aber der Ap. seither hier keine Beziehung genommen; die Personen, welche er im Sinne hat, sind aber nur die Gläubigen

---

[1]) *Chrysostom.* ... και ὁ υἱος ὑποταγησεται· την πολλην προς τον πατερα ὁμονοιαν δεικνυς, και ὁτι ουτος, αρχη παντων των αγαθων και αιτια πρωτη, ὁ τον τοσαυτα δυναμενον και κατορθουντα γεγεννηκως. So *Theophylact.*, *Oecumen.*, *Ambrosiast.* Aehnlich *Gregor. Naz.* orat. 36: τουτο γαρ ἡ ὑποταγη Χριστου κατα γε τον εμον λογον ἡ του πατρικου θεληματος πληρωσις. Ὑποτασσει δε και υἱος πατρι και υἱῳ πατηρ, ὁ μεν ενεργων, ὁ δε ευδοκων λ.

[2]) Olshausen, Osiander.

mit Einschluß ihres Vollenders, Christi, und der heiligen Engel, — ohne die persönlichen Feinde des Gottesreiches V. 24., denn die Annahme einer absoluten Wiederbringung aller Dinge, welche auch die sittliche Umwandlung und Neuschaffung der bösen Geister und ihrer menschlichen Organe einschlösse, so daß auch bei diesen das παντα ειναι Gottes im obigen Sinne eintreten könnte, ist, wie schon oben (z. V. 22) bemerkt, schriftwidrig. Da nun aber das göttliche Wesen in Christus bleibt und sonach seine wesenhafte Einheit mit dem Vater (Joh. 10, 30), so nimmt er, wie gesagt (s. z. V. 24), doch auch an dieser Herrschaft Gottes Theil, und es ist wie das von ihm gestiftete Reich, so nach diesem Gesichtspuncte auch seine Herrschaft eine ewige.

V. 29. Nach dieser digressiven Ausführung V. 24—28 geht der Apostel wieder auf die Auferstehung insbesondere über, für die er jetzt aus einer in Korinth vorhandenen Taufsitte argumentirt, welche den Glauben an das sichere Eintreten einer Auferstehung zur Basis hat. Die Conjunction επει knüpft nicht an das unmittelbar Vorausgehende an, sondern bezieht sich auf V. 20—24 zurück, und zwar mit der Bedeutung sonst, im andern Falle, d. i. wenn eine Auferstehung der Todten nicht stattfände, vgl. 7, 14. Röm. 3, 6. Hebr. 9, 26. Die Worte: τι ποιησουσιν οἱ βαπτιζομενοι werden mit Unrecht nach den folgenden Fragesätzen als eine Umschreibung von τι βαπτιζονται oder βαπτισθησονται, — warum lassen oder mögen sie sich taufen lassen? aufgefaßt, was der Artikel vor dem Partic. nicht gestattet, vgl. Marc. 11, 5. Apg. 21, 13. Es ist aber auch nicht nöthig, um das fut. ποιησουσι zu erklären, hier ποιειν, statt in dem gewöhnlichen Sinne von agere, mit efficere, oder assequi, lucrificare, zu deuten; das temp. erklärt sich aus dem logischen Charakter der Rede als Frage nach einem Ergebnisse oder Urtheil, welches aus dem in Gedanken gesetzten Falle resultiren würde; der Sinn und Gedanke ist: was würde auch sonst das Thun derer, welche sich — — taufen lassen, noch bedeuten können, würdet ihr oder sie selbst dies nicht als etwas Thörichtes und Zweckloses ansehen müssen? Diese Auffassung paßt vollkommen auch zum zweiten Versgliede, wo statt der rec. των νεκρων nach überwiegenden Zeugen αυτων zu lesen ist.[1])

[1]) So ABD*EFG minuscc. Copt. Baschm. Syr. p. Arm. Vulg. It. *Origen.*

Was aber den Hauptttheil der Rede, das βαπτιζεσθαι ὑπερ των νεκρων, betrifft, so haben sich davon die mannigfaltigsten Auslegungen gebildet, welche in alter und neuer Zeit ihre Vertreter haben. Es kann jedoch einmal keinem Zweifel unterliegen, daß mit βαπτιζεσθαι nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche die christliche Wassertaufe gemeint sein muß, da weder irgend ein Zusatz auf einen andern Sinn hinweist, noch ein solcher durch das Vorausgehende vorbereitet ist, die Leser folglich an etwas Anderes nicht denken konnten. Der ganze gegenwärtige Abschnitt macht ferner evident, daß των νεκρων nicht neutrum, sondern mascul. ist, also von verstorbenen Personen zu verstehen sei, und mag man nun unter den bei dieser Beziehung einzig möglichen Bedeutungen von ὑπερ die von αντι, anstatt, an der Stelle, oder für, zum Besten, aufnehmen, so führt beides immerhin auf solche Todte, welche die christliche Taufe in ihrem Leben nicht empfangen, die nicht εν Χριστῳ (V. 18) entschlafen sind, und der Artik. vor νεκρων erklärt sich daraus, daß an bestimmte Personen gedacht ist, welche das βαπτιζεσθαι angeht. Bei dieser bestimmten Beziehung von των νεκρων ist es nun aber am natürlichsten, jene beiden Bedeutungen von ὑπερ mit einander zu verbinden, und so ist eine stellvertretende Taufe gemeint, welche mit der Absicht von Christen übernommen wird, die ohne Taufe Verstorbenen noch in die Gemeinschaft mit Christus zu setzen und ihnen dadurch eine selige Auferstehung zu ermöglichen. [1]) Gegen diese Auffassung läßt sich nicht einwenden, daß Paulus einen solchen Gebrauch nicht billigen konnte, und daß derselbe später, als er bei den Marcioniten, Cerinthianern und Valentinianern in Aufnahme kam, von den Kirchenvätern als abergläubisch bekämpft wurde. [2]) Es liegt hier so wenig eine Anerkennung und Gutheißung dieses Brauches durch P. vor, als dessen Entstehung

---

Epiphan. al.; — von Griesb., Scholz, Lachm., Meyer und de Wette befolgt.

[1]) *Ambrosiast.*, *Anselm*, Erasmus, Grotius, de Wette, Meyer, Rückert, Billroth.

[2]) *Chrysostom.* von den Marcioniten: — παραποιουσι την ῥησιν ταυτην οἱ τα Μαρκιωνος νοσουντες —. Επειδαν γαρ τις κατηχουμενος απελθῃ παρ' αυτοις, τον ζωντα ὑπο την κλινην του τετελευτηκοτες κρυπτοντες προσιασι νεκρῳ και διαλεγονται και πυνθανονται, ει βουλοιτο λαβειν το βαπτισμα· ειτα εκεινου μηδεν αποκρινομενου ὁ κεκρυμμινος κατωθεν αντ' εκεινου φησι, ὁτι δη βουλοιτο βαπτισθηναι, και ουτω βαπτιζουσι αυτον αντι του απελθοντος, καθαπερ επι σκηνης παιζοντες. Cfr. *Tertull.* adv. Marc. V. 10. de resurc. c. 48. *Epiphan.* Haeres. XXXXVIII. — Aehnlich

in Korinth auf ihn oder einen andern Apoſtel und apoſtoliſche Lehrer zurückgeführt werden müßte; wir haben nur eine rhetoriſche argumentatio ad hominem, wobei ſich P. einfach an das Daſein der betreffenden Sitte mit dem damit zuſammenhängenden Glauben hält, ohne über den Werth derſelben ſeine eigene Anſicht auszudrücken. [1]) Die anderweitigen Auffaſſungen alteriren theils den Sinn der einzelnen Worte, theils wird ſonſt ein fremdartiger Gedanke künſtlich in das Ganze hineingetragen. Es ſoll von einer Leidens- und Bluttaufe die Rede ſein, von der Uebernahme von Bedrängniſſen, Mißhandlungen und Tod (vgl. Matth. 20, 23. Marc. 10, 38. Luc. 12, 50), wonach unter *των νεκρων* entweder geiſtig Todte, Ungläubige, verſtanden werden, deren Bekehrung ſolches Ungemach nach ſich zöge, oder aber, als Plur. der Kategorie genommen, der verſtorbene Chriſtus, oder Chriſtus mit den entſchlafenen Brüdern, oder auch die lebenden Mitchriſten, inwieferne dieſe in beſtändiger Todesgefahr ſchweben und ſo gleichſam Todte ſind. [2]) Von Chriſtus wird *των νεκρων* als Plur. der Kategorie auch unter richtiger Deutung des Verb. von der Waſſertaufe verſtanden, wobei dann *ὑπερ* = *εις* ſein ſoll, [3]) — während hinwiederum Andere, indem ſie den Begriff der Waſſertaufe ebenfalls feſthalten, *των νεκρων* von den todten Werken, d. i. Sünden, und hiernach *ὑπερ* im Sinne von wegen, nämlich zur Tilgung derſelben (Hebr. 5, 1. 3. 10, 12), deuten. [4]) Auch ſollen die Worte den Sinn haben von *βαπτιζεσθ. ὑπερ της αναστασεως των νεκρων, ὑπερ της ὁμολογιας της αναστασεως*, die Taufe auf den Glauben und das Bekenntniß der Auferſtehung übernehmen, [5]) — oder die Taufe der Katechumenen auf dem Todbette (bapt.

---

iſt die Sitte, den Todten die Euchariſtie zu reichen, wogegen mehrere alte Concilien Verbote richten, Conc. Hippon. c. 4. Conc. Autisiodor. (Auxerre) c. 12. Conc. Trull. c. 131.

[1]) *Ambrosiast.*: In tantum ratam et stabilem vult ostendere resurrectionem mortuorum, ut exemplum det eorum, qui tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem forte mors praevenisset, timentes, ne aut male, aut non resurgeret, qui baptizatus non fuerit: vivus nomine mortui tingebatur. Unde subjicit: quid et baptizantur pro illis? Exemplo hoc non factum illorum probat, sed fixam fidem in resurrectionem ostendit.

[2]) Ziegler, Röſſelt, Schleußner, Flatt, Wilke u. A.

[3]) *Pelagius*, Olearius, Schraber.

[4]) Sedulius, Lyra, Thomas, Olshauſen.

[5]) *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Oecum.*, *Photius*, Cornel. a Lap.

clinicorum) bezeichnen, wonach ὑπερ των νεκρων = ὡς νεκροι s. νεκροι ειναι δοκουντες, oder der Gedanke darin enthalten wäre: daß den betreffenden Personen die Taufe als Todten, d. i. nach ihrem Hinscheiden nützen soll, [1]) — und endlich werden sie auch mit örtlicher Auffassung von ὑπερ, super, von einer Taufe über den Gräbern der verstorbenen Christen verstanden. [2]) Alle diese und die noch übrigen zahlreichen Deutungen werden durch die voranstehende einfache, einzig mögliche Auffassung ohne weiteres abgewiesen. [3])

V. 30—32. In fortschreitender Argumentation bezieht sich der Apostel weiter auf seine und seiner Amtsgenossen leidensvolle Aufopferungen, welche ohne die Auferstehung gewinnlos und deßhalb thöricht sein würden. Dieses Argument setzt nicht bei den Gegnern der Auferstehung voraus, daß sie mit derselben zugleich die Unsterblichkeit der Seele leugneten, da ja in der Hypothese des zweiten Gliedes von V. 32, welche wie dort auch zum ersten, so ingleichen zu V. 30 zu ergänzen ist, ausdrücklich nur die leibliche Auferweckung erwähnt wird; desgleichen liegt ihr nicht als eigene Combination des Ap. zu Grunde, daß die Negation der Auferstehung ein Fortleben nach dem Tode überhaupt aufhebe, daß es ohne die erstere auch eine Unsterblichkeit des Geistes nicht geben könne, denn der Ap. läßt doch den Geist bis zur Auferstehung ohne leibliche Umkleidung fortleben, vgl. 2 Kor. 5, 3. Vielmehr liegt darin der Gedanke: daß ohne die Auferstehung eine Seligkeit nicht mehr zu erwarten stände, welche für die Mühesale und Leiden, denen sich die Apostel in ihrem Berufe unterziehen, ein genügender oder sie überbietender Ersatz wäre; es würde nämlich jener selige Zustand des vollendeten messianischen Reiches hinwegfallen, zu dem die Auferstehung und leibliche Verklärung den Uebergang macht, und welcher davon bedingt ist. [4])

---

[1]) Estius, Calvin u. A.

[2]) Luther, Glaß, Calov u. A.

[3]) Vgl. über diesen Gegenstand auch Wilh. Otto Dekalogische Untersuchungen, nebst einem Anhange über die Todtentaufe in Korinth. Halle 1857.

[4]) Gleichwohl kann dazu die schöne Stelle bei *Cicero* Tusc. I. 5 in Parallele gestellt werden, da doch der Grundgedanke von einer künftigen Belohnung derselbe ist: Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offeret ad mortem; — — sed nescio quomodo inhaeret in mentibus quasi seculorum quoddam augurium futurorum; idque in maximis ingeniis altissimisque animis et existit et apparet facillime. Quo quidem demto, quis tam esset amens, qui semper in laboribus et periculis viveret?

In ἡμεις V. 30 faßt Paulus sich und seine apostolischen Collegen als Leidensgenossen zusammen, vgl. 4, 8 f., und erst V. 31 geht er auf seine Person insbesondere über. An κινδυνευειν schließt sich hier αποθνησκω klimaktisch an, — letzteres von dem fortwährenden Bestehen von Todesgefahren, worin er einem Sterbenden insoferne gleicht, als ihm jedesmal ein naher Tod bevorzustehen schien, vgl. 2 Kor. 1, 8 f.; bei den Zeitbestimmungen κατα πασαν ὡραν und καθ' ἡμεραν, stündlich und täglich, ist aber an solche Perioden im Leben P. zu denken, wo die Gefahren wirklich permanent waren, wie solche sich in der Apostelgesch. darstellen, — und mit diesem Hinblicke bilden sie keine Hyperbel, wofür die nachstehende feierliche Betheuerung in der Form eines Schwures nicht passen würde. Die im N. T. nur hier vorkommende Betheuerungspartikel νη ist bei den Griechen für bejahende Schwüre üblich, wogegen für die vereinenden μα. [1]) Im Folgenden bieten die kritischen Documente die zweifache LA. ὑμετεραν und ἡμετεραν dar; die letztere ist jedoch nur schwach bezeugt, [2]) und die Verwechslung des Pron. der zweiten Person mit ἡμετεραν konnte durch den s. g. Itacismus zufällig entstehen, oder dadurch veranlaßt werden, daß es nicht verstanden wurde und unpassend schien; gegen ἡμετεραν streitet auch im Relativsatze der Singl. εχω, wofür der Plur. εχομεν zu erwarten wäre. Es muß also ὑμετεραν als ursprünglich gelten, und ist objectiv zu fassen: bei dem Ruhme über euch, d. i. so wahr ich mich euerer rühmen darf! Im Relativsatze wird dieser Ruhm in dem Sinne auf Christus gegründet, daß es der Ap. ihm zu verdanken habe, daß die Korinther das geworden sind, was sie sind, er ist die Quelle der Gnade und hat den Ap. selbst befähigt, mit Erfolg bei ihnen zu wirken.

V. 32 spricht der Apostel im ersten Gliede wohl von derselben Drangsal, welche er auch im andern Briefe 1, 8 f. erwähnt. Wenn diese Combination aber alle Wahrscheinlichkeit für sich hat, so werden wir schon dadurch von der buchstäblichen Auffassung [3]) des Ausdruckes εθηριομαχησα abgeführt, denn dort ist von keinem

---

[1]) *Eustathius* ad Il. α. p. 69. 23: ιστεον δε, ὁτι δυο τουτων οντων επιῤῥηματων του μα και του νη· απωμοτικον μεν ητοι αποφατικον εστι το μα.... κατωμοτικον δε το νη.

[2]) Durch A minuscc. Aeth. *Origen. Theodoret.*; — von Rückert aufgenommen.

[3]) *Theodoret.*, *Ambrosiast.*, Cajetan, Erasmus, Cornel. a Lap., Flatt, Billroth u. A. — van Hengel erklärt die Rede von einem nur gesetzten Falle: sumamus, me Ephesi depugnasse cum feris, was aber

Thierkampfe die Rede, ſondern überhaupt nur von einer harten Bedrängniß, einer ſchweren Todesgefahr. Es wird aber auch 2 Kor. 11, 23 ff. bei der Aufzählung der von dem Ap. bis dahin erduldeten Leiden kein Fall der θηριομαχια erwähnt, obſchon er dort ſeine Mühſalen und Nöthen planmäßig detaillirt und namentlich aufführt. Ferner kommt in Betracht, daß er als römiſcher Bürger geſetzlich nicht ad bestias verurtheilt werden durfte, und wäre ihm dies dennoch begegnet, ſo ließe ſich ſchwer begreifen, wie er mit dem Leben davon gekommen ſein konnte. Es iſt alſo das Wort bildlich zu faſſen von einem Kampfe mit thierartigen Menſchen, d. i. mit grimmigen, auf Verderben und Tod ausgehenden Feinden, oder überhaupt von dem Beſtehen einer offenbaren und ſehr heftig drohenden Todesgefahr, [1]) wofür wir Analogien im erſten Br. des Tim. 4, 17 (ερρυσθην εκ στοματος λεοντος. vgl. dazu 1 Petr. 5, 8) und bei Profanſcribenten und Kirchenvätern haben. [2]) Der betreffende Vorfall läßt ſich aber nicht näher beſtimmen, denn an den von der Apg. 19, 23 ff. berichteten Aufſtand des Demetrius kann nicht gedacht werden, [3]) weil die Abfaſſung unſeres Briefes etwas früher fällt, und außerdem nach dem lucaniſchen Referat P. ſelbſt dort nicht in Gefahr gekommen iſt. Die wiederkehrende Formel κατα ανθρωπον kann hier nicht heißen: nach Menſchenvermögen, wie es ein Menſch nur mit ſeinen Kräften vermag, [4]) denn es iſt dem Ap. gar nicht angemeſſen, daß er ſich bei einem ſolchen Kampfe nur auf die eigene Kraft berufen ſollte, nicht auch oder vorzugsweiſe auf die göttliche Gnade, vgl. 2 Tim. 4, 17; auch iſt ſie nicht Einführung der Bildrede mit dem Sinne: ut hominum more loquar, — oder um es faßlich für die Menſchen mit einem Bilde zu ſagen, [5]) wozu noch ein λαλω oder λεγω erforderlich wäre, vgl. Röm. 3, 5. Offenbar ſtehen dieſe Worte mit der Hypotheſe ει νεκροι λ. parallel und hienach iſt der Sinn: mit Rückſichten, Erwartungen und Abſichten gewöhnlicher Menſchen, welche Mühſeligkeiten und Opfer im

---

neben den Sätzen mit thatſächlicher Beziehung V. 31 f. gar nicht angeht; auch weist die Ortsbeſtimmung εν Εφεσῳ klar auf einen wirklichen Vorfall.

[1]) *Tertull.*, *Crysostom.*, *Theophylact.*, *Oecumen.*, *Pelag.*, *Sedul.* und die meiſten Neueren.

[2]) *Appian.* B. C. II. p. 73. *Ignat.* ep. ad Rom. c. 5. ad Smyrn. c. 4; vgl. weiter Wetſtein z. d. St.

[3]) So *Pelag.*, *Oecumen.* und *Theophylact.*

[4]) Rückert, Wilke u. A.

[5]) Eſtius.

Intereſſe irdiſchen Lohnes und Gewinnes übernehmen, — und negative: ohne Hoffnung der ſeligen Auferſtehung, ohne die Hoffnung darauf zu ſetzen und ſetzen zu können; [1]) ſo wäre, inwieferne ja auch die Erwartung eines irdiſchen Vortheiles nicht befriedigt würde, die Aufopferung umſonſt.

Der hypothetiſche Satz *ει νεκροι λ.* iſt nicht rückwärts zu verbinden, ſondern bildet die Prämiſſe zu dem nachſtehenden Grundſatze; die Leugnung der Auferſtehung würde, fährt der Apoſtel fort, das unſittliche Axiom rechtfertigen und empfehlen: unbeſchränkt dem ſinnlichen Genuſſe zu fröhnen, um in dieſem Leben die Seligkeit zu finden. Die Worte *φαγωμεν — αποθνησκομεν* ſind aus Jeſ. 22, 13 LXX genommen, wo ſie irreligiöſen und verweltlichten Israeliten in den Mund gelegt ſind. Dort verbindet ſich mit *αποθνησκομεν* wahrſcheinlich der Gedanke des völligen Aufhörens nach epikureiſcher Vorſtellung, wie das Buch der Weisheit 2, 3 im Zuſammenhange mit dem gleichen Grundſatze der frohen ſinnlichen Befriedigung die betreffenden Perſonen ſagen läßt: *τεφρα αποβησεται το σωμα και το πνευμα διαχυθησεται ὡς χαινος αηρ.* Obigen Erörterungen zufolge aber nicht auch ſo in der gegenwärtigen Anwendung, wo der Gedanke nur ſein kann: in kurzer Zeit hört dieſes Leben auf, und nach demſelben iſt kein Glück mehr zu hoffen, eine jenſeitige Seligkeit iſt nicht zu erwarten. Da die Warnung und Ermahnung V. 33 f., welche an die ganze Gemeinde gerichtet iſt, offenbar vorausſetzt, daß die Gefahr vorhanden iſt, es möchte dieſer unſittliche Grundſatz um ſich greifen, ja daß er ſogar ſchon bei einigen Eingang gefunden, ſo muß auch angenommen werden, daß die Leugner der Auferſtehung ihm wirklich huldigten, und ihn im Umgange mit den übrigen Gemeindegliedern geltend machten; ſie werden ihn mit ihrer mißbräuchlichen Auffaſſung der chriſtlichen Freiheit in Verbindung gebracht haben, vgl. 6, 13 ff.

V. 33. In der Warnung *μη πλανασθε*, laßt euch nicht irre leiten! iſt dem Nachſtehenden zufolge zunächſt die ſittliche Verführung gemeint und zwar durch den unmoraliſchen Lebensgrundſatz V. 32, welcher den *τινες* V. 34, den Auferſtehungsleugnern, zuzuſchreiben iſt; aber ſie bezieht ſich zugleich auch auf die theoretiſche Baſis deſſelben, auf den Wider-

[1]) *Ambrosiast.*, *Oecumen.*, Meyer, Oſiander, van Hengel.

ſpruch nämlich gegen die Auferſtehung und eine künftige Seligkeit. Sie involvirt eine Warnung vor dem engern Umgange mit ſolchen Leuten, weil dadurch die Verführung geſchehen, die guten Sitten verdorben werden könnten. Die in dieſem Sinne die Warnung motivirenden Worte φθειρουσιν — κακαι bilden einen jambiſchen Vers, — jamb. trimeter acatal., jedoch mit einer Unregelmäßigkeit, wenn ſtatt der rec. χρησθ' nach überwiegender Bezeugung χρηστα [1]) geleſen wird. Sie ſtanden in der Thais des Menander, [2]) aber da ſie wie ein Sprüchwort lauten, ſo kann ſie Paulus wie auch Menander unmittelbar aus dem Volksmunde genommen haben; doch wäre es des Apoſtels nicht unwürdig, wenn er ſie wirklich aus dem Werke des Dichters geſchöpft hätte. — An die Warnung knüpft er V. 34 eine Ermahnung für die von der Verführung ſchon Berührten; dem bildlichen Ausdrucke εκνηψατε, werdet nüchtern, liegt die Vergleichung des geiſtigen Zuſtandes derſelben mit einer Berauſchung zu Grunde; ſie ſollen ſich wieder zur Geiſtesklarheit, zum klaren Nachdenken und Ueberlegen, und zum ſittlichen Ernſte erheben, und zwar δικαιως, auf die rechte Weiſe, ſo daß von der geiſtigen Verdunkelung und der damit verbundenen ſinnlichen Lüſternheit nichts mehr übrig bleibe, und ſofort vom Sündigen ſich andauernd enthalten. Die αγνωσια θεου, Unkenntniß Gottes, wird den τινες beigelegt in Hinſicht auf die δυναμις θεου, welche wie Chriſtus, ſo auch die übrigen Todten, wieder zum Leben zu erwecken vermag, vgl. 6, 14. Matth. 19, 22; es kann jedoch dabei auch eine Beziehung auf den göttlichen Heilsplan mitſtatthaben, inwieferne derſelbe die Auferweckung der Todten mitbegreift. Zu προς εντροπ. λ. vgl. 6, 5.

V. 35. Nachdem der Apoſtel den Beweis geführt, daß es eine Auferſtehung gebe, ſo berückſichtigt er jetzt noch die beſondern Einwürfe der Gegner, und nimmt von denſelben Veranlaſſung, die Auferſtehungslehre weiter zu entwickeln und zu befeſtigen. Die Einwürfe werden in der Form von Fragen eingeführt, und es ſind dies keine Einwendungen, die erſt möglicher Weiſe zu erwarten ſtänden, ſondern welche wirklich gemacht wurden. Die beiden Fragen πως — ποιῳ σωματι —;

---

[1]) So ABDEGI minuscc. Patrr. gr.; — von allen neueren Kritikern außer Lachm. aufgenommen.

[2]) S. *Menandri* Fragmenta p. 75. Ed. Meinecke.

haben nicht gleichen Sinn, als ob sie sich so zu einander verhielten, daß die zweite nur eine bestimmtere Fassung der ersten wäre; gegen diese Deutung ist sowohl das in die zweite Frage eingefügte unterscheidende δε, so wie auch das Folgende V. 36 f., wo auf einen zweifachen Einwand Bezug genommen wird. Das πως der ersten Frage geht auf den Act oder Proceß der Auferstehung, und involvirt den Gedanken: daß eine Wiederherstellung des leiblichen Lebens, nachdem es völlig aufgehört und sogar die Verwesung eingetreten, nicht denkbar, daß sie unmöglich sei. Die zweite Frage geht dagegen auf die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, [1]) und es liegen darin die Gedanken: daß in Anbetracht der Unmöglichkeit einer Wiederherstellung des zerstörten und aufgelösten Organismus der Auferstehungsleib doch jedenfalls nicht der früher getragene Körper sein könnte, und dies auch aus dem fernern Grunde nicht, weil dieser, als dem Tode und der Verwesung unterworfen, zum ewigen Leben nicht taugen würde, daß aber an eine Umkleidung mit einem neuen, ganz anders beschaffenen Leibe ebensowenig gedacht werden könne. Das Präsens der Verben ist zeitlos, indem von der Auferstehung als Lehre die Rede ist; ερχονται = εκπορευονται, nämlich aus dem Grabe, vgl. Joh. 5, 29.

V. 36. Dem ersten Einwurfe hält er das Naturanalogon von dem Saamenkorne entgegen, inwieferne hier ebenfalls Tod und Verwesung den Uebergang zum Leben bildet und das neue Leben bedingt. Die voranstehende Anrede, welche den Gegnern Mangel an Einsicht und Ueberlegung vorwirft, bezieht sich aber nicht bloß auf den nächstfolgenden Satz, sondern zugleich auch auf den andern Theil des Gleichnisses V. 37 und auf die übrigen Analogien V. 39 ff., deren Nichtbeachtung diesen Vorwurf der Kurzsichtigkeit weiter motivirt. Statt der rec. αφρον ist nach einer guten Zeugenschaft [2]) der Nominativ αφρων zu lesen, welcher vocativisch steht wie Luc. 12, 21, wo die Mehrheit der Handschriften die gleiche Correctur in den Voc. darbietet. Das Pron. συ ist nicht damit zu verbinden, [3]) wonach sich der Nominativ

---

[1]) *Theodoret. Διπλη ἡ ερωτησις, και περι του τροπου της ανασταsεως και περι της εσομενης του σωματος ποιοτητος.*

[2]) ABDG minuscc.; — von Lachm., Rückert, Tischenb., Meyer und de Wette befolgt.

[3]) Meyer.

auch als Prädicat erklären würde: Ein Thor (bist) du! vgl. Joh. 1, 12. Off. 1, 3. 22, 7, — sondern es gehört zum Folgenden, wo aber damit die Person nicht im Gegensatze zur göttlichen Thätigkeit, sondern mit dem Gedanken hervorgehoben wird, daß die Gegner an dem, was sie selbst thun, belehrt werden könnten. Das σπειρειν, Säen, ist als Analogon des Begrabens gedacht, und αποθνησκειν von dem Verwesen des Saamenkorns zu verstehen, worin ein Gleichniß für die Auflösung der menschlichen Leiber im Grabe liegt, vgl. Joh. 12, 24. Das Passiv. ζωοποιειται weist auf die göttliche Causalität, vgl. V. 38, welche aus dem aufgelösten Körper des Saamenkornes den lebendigen und sich organisch entwickelnden Keim hervorwachsen läßt.

V. 37. 38. Dasselbe Gleichniß wird weiter in der Weise ausgeführt, daß es auch dem andern Einwurfe, inwieferne er die Möglichkeit einer veränderten, neuen Beschaffenheit des Auferstehungsleibes in Abrede stellt, entgegen tritt. Aus dem Saatkorn entwickelt sich ein anderer, neuer Leib — σωμα, ein neues organisches Gebilde, womit die ganze aus jenem hervorwachsende Pflanze gemeint ist, und auch dieser Leib ist nach der Verschiedenheit des Gesämes wieder verschieden; diese Erzeugung von neuen organischen Gebilden beruht aber auf dem frei waltenden und schaffenden Willen oder der frei disponirenden Macht Gottes, — woraus entnommen werden soll, daß Gott ebenso auch aus dem todten und aufgelösten menschlichen Leibe ein neues organisches Gebilde erstehen lassen könne. Inwieferne aber der Pflanzenleib doch aus der Substanz des in die Erde gelegten Kornes entsteht und also diese Substanz wieder in sich hat, so weist diese Ausführung des Gleichnisses zugleich auf die substanzielle Gleichheit des Auferstehungsleibes mit dem gegenwärtigen, so daß nur an eine qualitative Verschiedenheit gedacht werden soll, an eine Verschiedenheit in der Existenzform derselben Natursubstanz und der Organisation. Was die Construct. in den ersten Redegliedern von V. 37 betrifft, so ist entweder der Relativsatz ὁ σπειρεις absolut zu fassen in dem Sinne: quod attinet ad id quod seminas, vgl. Luc. 21, 6, [1]) — oder, was dem Style des Apostels ganz angemessen, im andern Satze eine Anakoluthie anzunehmen, worin das wiederkehrende

[1]) S. Winer Gramm. §. 25. 3. 3.

σπειρεις an die Stelle von εστι getreten ist; die Auflösung des Relat. ὃ in ει τι [1]) ist willkürlich und nicht sprachgemäß. Die Prädicirung des κοκκος als γυμνος, nackt, stellt das Saatkorn der vollkommen entwickelten Pflanze entgegen, wo die neuen Körner umkleidet oder eingekleidet, gleichsam in einem Gewande und zwar in einem schönen, schmucken Kleide erscheinen. [2]) Zu ει τυχοι vgl. 14, 10.

V. 39—41. Von der Pflanzenwelt geht der Apostel jetzt auf die animalische, und sofort auf die siderische Welt über, wo er in dem gleichen polemischen und apologetischen Interesse wieder auf die Verschiedenheit der organischen Bildungen hinweist. V. 39 beginnt er bezüglich der animalischen Welt mit einem allgemeinen Satze, worauf eine detaillirende Ausführung folgt. In Coordination mit dem Begriffe σωμα V. 38 u. 40 ist σαρξ nicht bloß die Substanz des thierischen Leibes, sondern der ganze animalische Organismus, wonach er mit der verschiedenen qualitativen Existenzweise der erstern auch die Verschiedenheit der organischen Einrichtung, Form und Gestalt, im Auge hat. Das im gewöhnlichen Text schon vor ανθρωπων, wie vor κτηνων, wiederholte σαρξ ist dort nach einer überwiegenden Gegenzeugenschaft [3]) zu streichen, und αλλη δε ιχθυων an die letzte Stelle zu setzen, [4]) wodurch ein fortschreitender Antiklimax entsteht. — V. 40 hebt er zuerst die Verschiedenheit der himmlischen Körper von den irdischen hervor, und sofort V. 41 auch die Verschiedenheit der letztern unter einander. Unter den σωματα επουρανια können im Hinblick auf V. 41 nur die himmlischen Weltkörper verstanden werden, Sonne, Mond und Gestirne, nicht Leiber der Engel; für die letztere Auffassung bietet die Stelle Matth. 22, 30 keine Stütze, und der erstern steht nicht entgegen, daß der Ausdruck so einem modernen Sprachgebrauche entspricht, denn diese Benennung hat sich zufällig durch den Redezusammenhang ergeben,

---

[1]) de Wette.

[2]) Chetuboth f. III. 2. R. Chija f. R. Josephi dixit: justos resurrecturos vestitos, idque probavit argumento a minori ad majus a tritico. Ut triticum nudum sepelitur et multis vestibus ornatum prodit, ita multo magis justi, qui cum vestibus sepeliuntur, vestiti resurgent.

[3]) ADEFGI minuscc. Aeth Slav. Vulg. It. Patrr. gr. et lat.; — befolgt von Griesb., Scholz, Lachm., Tischenb. u. A.

[4]) Nach ABD minuscc. Syr. Erp. Aeth. Arm. Vulg. Clar. Germ. *Chrysostom. Tertull. Zeno. Ambrosiast.* al.; — so alle Neueren außer Griesb. und Scholz.

weßhalb sie auch nicht zur Annahme nöthigen kann, daß Paulus die Himmelskörper in Uebereinstimmung mit einer vielseitigen Vorstellungsweise bei den Alten [1]) für belebte Wesen gehalten hätte. Es ist nun auch das entgegenstehende Redeglied, σωματα επιγεια, nicht bloß von belebten irdischen Geschöpfen, sondern von allen der Erde angehörigen Körpern zu verstehen. Bezüglich der Himmelskörper ist δοξα, Glanz, Lichtglanz, bezüglich der irdischen bezeichnet es überhaupt ihre Erscheinung, Gestalt, Farbe, Schönheit ꝛc. Die Beziehung dieser Gleichnisse von irdischen und himmlischen Körpern auf die Verschiedenheit des gegenwärtigen und Auferstehungsleibes fällt in die Augen; ob aber der Ap., indem er auch von den Himmelskörpern selbst den Unterschied ihrer δοξα hervorhebt, damit weiter noch einen Gradunterschied unter den Verklärungsleibern andeuten wolle, [2]) muß als sehr zweifelhaft gelten, da er in der V. 42 ff. folgenden Anwendung sich nur mit dem Gegensatze des irdischen und Auferstehungsleibes befaßt, und Phil. 3, 21. vgl. Röm. 8, 29 den Gläubigen, welche er im gegenwärtigen Abschnitte ausschließlich im Auge hat, das συμμορφον γενεσθαι ihres Leibes mit dem Leibe des Herrn ohne alle Unterscheidung zueignet, wie auch Christus selbst Matth. 13, 43 für die Gerechten überhaupt den höchsten Grad der Herrlichkeit verheißt: εκλαμψουσιν ὡς ὁ ἡλιος.

V. 42—44. Der Apostel macht nun die Anwendung von den vorgetragenen Gleichnissen und zwar knüpft er mit ουτως zunächst an das Beispiel vom Saamenkorne an, neben welchem aber in der Folge auch noch die übrigen berücksichtigt werden. Der allgemeine Gedanke ist: auch aus dem menschlichen Leibe, der in das Grab gelegt wird, geht ein neuer, ganz anders beschaffener Körper hervor. Das bildliche σπειρεται, wozu sich das Subject σωμα von selbst ergänzt, ist aus jenem Gleichnisse aufgenommen; das auch im andern Verb. εγειρεται fortwährend beibehaltene Präsens findet seine Erklärung wie V. 32. Die Bestimmungen εν φθορᾳ, εν ατιμιᾳ, εν ασθενειᾳ, bezeichnen die ganze Zuständlichkeit und Beschaffenheit des irdischen Leibes im Leben und Tode, wiewohl das tropische σπειρεσθαι als Begräbniß nur an dem

[1]) Vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief S. 69 ff.
[2]) *Chrysostom.*, *Theodoret.*, *Oecumen.*, *Ambrosiast.*, Estius, Osiander u. A.

Leichnam vorgeht. Die erste, ἐν φθορᾷ, im Zustande der Vergänglichkeit, begreift die Sterblichkeit und Verweslichkeit zusammen, so wie in dem Gegengliede ἐν ἀφθαρσίᾳ, im Zustande der Unvergänglichkeit, beides aufgehoben ist. Die andere, ἐν ἀτιμίᾳ, hat ihren Gegensatz in ἐν δοξῃ, dem Verklärungszustande des Auferstehungsleibes, wonach also dort der Mangel an Schönheit und Pracht bezeichnet ist — die Unscheinbarkeit bis zur Häßlichkeit, welche leibliche Gebrechen, Krankheit, der Tod und die damit anfangende Auflösung herbeiführen. Die dritte Bestimmung, ἐν ἀσθενείᾳ, im Zustande der Schwäche, schließt sich an ἐν φθορᾷ an, und bezeichnet den Mangel an Kraft, sich vor den zerstörenden Einflüssen zu wahren, sie unwirksam zu machen, wodurch Krankheit, Tod und die völlige Auflösung entsteht; im Gegengliede, ἐν δυναμει, im Zustande der Kraft, ist nun δυναμις entsprechend die dem Auferstehungsleibe inwohnende Lebensmacht, welche ihm die Unvergänglichkeit, ἀφθαρσια, verleiht, die δυναμις ζωης ακαταλυτου Hebr. 17, 16. In dem Gegensatze σωμα ψυχικον und σ. πνευματικον wird der irdische Leib mit dem Adject. ψυχικον zunächst als ein solcher prädicirt, in welchem die ψυχη, das niedere Seelenwesen, das belebende und herrschende Princip ist, wogegen dem Auferstehungsleibe mit der Charakterisirung als πνεῦματικον das πνευμα, das höhere creatürliche Seelenwesen, dieses jedoch in Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste, als die belebende und bewegende Kraft zugeeignet wird, vgl. 2, 14. Nach diesem Gesichtspuncte ist aber der Gegensatz kein absoluter, denn während der Wille des Geistes für das Leben des irdischen Leibes doch ein mitbestimmender Factor ist und dies insbesondere in Beziehung auf solche Lebensacte, welche das ethische Gebiet angehen, so müssen hinwiederum auch dem Auferstehungsleibe psychische Kräfte mit einer gewissen Thätigkeit zugeschrieben werden, weil ohne dieselben in der Auferstehung eine vollständige Wiederherstellung des Menschen, die Wiederherstellung seiner ganzen Persönlichkeit, sich nicht vollziehen würde; dort ist die Psyche eben der vorherrschende Factor, während im Auferstehungsleibe das niedere Seelenleben, soweit es sich überhaupt darin noch bethätigen kann, ganz in das Leben des Geistes aufgenommen oder von demselben durchdrungen ist. Nach dem Zusammenhange, welcher auf die Beschaffenheit der beiderlei

Leiber führt, verbindet sich aber mit den aufgestellten Begriffen von σωμα ψυχικον und σ. πνευματικον noch die Vorstellung von einer den verschiedenen Lebensprincipien angemessener Qualification (Existenzweise oder Formation der Natursubstanz) und Organisation; in ersterer Beziehung steht das Prädicat πνευματ. dem nachfolgenden χοϊκος V. 47 und σαρξ και αἱμα V. 50 entgegen, wonach also der Auferstehungsleib als ein solcher zu denken ist, der nicht eine so roh materielle Beschaffenheit wie der irdische hat, aber die physische Substanzialität wird damit nicht aufgehoben; vgl. auch 6, 13. Matth. 22, 30. Im letzten Theile von V. 44 lesen gewichtige und zahlreiche Zeugen statt der kategorischen Satzform des gemeinen Textes: εστι σωμα ψυχ., και εστι σ. πνευμ., es gibt einen seelischen Leib, und es gibt einen geistigen Leib, — die hypothetische: ει εστι — — εστι και, [1]) — wonach das zweite Redeglied zu einer Folgerung aus dem ersten wird. Für die letztere LA. ist schon die starke Zeugenschaft sehr empfehlend, und sie ist um so mehr als die ursprüngliche aufzunehmen, da sich eine Abänderung derselben leicht erklärt; es konnte nämlich jene Folgerung Beanstandung finden, und auch die nachstehende Citation dazu nicht recht zu passen scheinen, da sie zunächst die Existenz des seelischen Leibes beweist, für welche aber ein Beweis nicht mehr erwartet wird, da dieselbe bei der hypothetischen Form als thatsächlich vorausgesetzt ist.

V. 45. Biblischer Beweis für einen seelischen und geistigen Leib. Die allegirte Stelle ist 1 Mos. 2, 7 nach den LXX mit Einfügung von πρωτος und Αδαμ. Das Citat reicht nur bis ζωσαν, und das Folgende, ὁ εσχατ. — ζωοποιουν, was sich wie ein Bestandtheil desselben anschließt, will der Apostel nicht mehr als Schriftworte geben, aber doch als Schriftsinn, nämlich als einen in dem angef. Schrifttexte mittelbar enthaltenen Gedanken, der nach der Idee des gegensätzlichen Parallelismus zwischen Adam und Christus daraus geschöpft wird. Im A. T. gehen die Worte voraus: και επλασεν ὁ θεος τον ανθρωπον χουν απο της γης και ενεφυσησεν εις το προσωπον αυτου πνοην ζωης LXX, worauf das von Paulus angezogene εγενετο εις ψυχην ζωσαν erfolgte. Mit ψυχη, im Hebr. נֶפֶשׁ, verbindet sich metonymisch

[1]) ABCD*FG minuscc. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. *Damasc. Aug. Ruf. Ambrosiast. Pelag.* al.; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

der Begriff von seelischem Wesen, von einem Geschöpfe, das von der ψυχη belebt und beherrscht ist, und demgemäß ist das vorangehende πνοη ζωης, im Hebr. נִשְׁמַת חַיִּים, = ψυχη ζωης, נֶפֶשׁ חַיִּים, die belebende, Leben erzeugende Seele, dieses Leben, ζωη, ζωσα, aber eben das psychische Leben, das in dem Gebilde aus Erde, dem für die Psyche gebildeten Leibe, unmittelbar begonnen. Gott hat dem ersten Menschen mit der ψυχη zugleich auch das πνευμα mitgetheilt,[1]) welches ja mit jener ein Ganzes ausmacht und davon untrennbar ist; aber darauf wird im Schöpfungsberichte keine ausdrückliche Beziehung genommen, und P. konnte denselben nach dem wörtlichen Sinne um so eher premiren, da die Entwicklung des Geisteslebens noch von der Einwirkung der göttlichen Gnade abhing und in Folge der Sünde alsbald wieder der Verlust derselben eingetreten ist, was die Wirkung hatte, daß die ψυχη das vorherrschende Princip geblieben. — Indem der Ap. im andern Redegliede den Namen Adam auf Christus anwendet, welcher unzweifelhaft unter dem εσχατος Αδαμ zu verstehen ist,[2]) so beruht dies auf der typischen Betrachtungsweise von dem ersten Menschen — ὃς εστι τυπος του μελλοντος Röm. 5, 14, und es verbindet sich dabei mit dem nomen proprium wie auch V. 47 mit dem Gattungsnamen ανθρωπος der Begriff des Stammvaters, vgl. V. 48 f. und V. 22; das Prädicat εσχατος, wofür V. 47 δευτερος steht, ist mit der Bezeichnung der messianischen Zeit als εσχατος χρονος zu combiniren. Der letzte Adam, Christus, ist geworden (εγενετο zieht sich aus dem Citate herüber) εις πνευμα ζωοποιουν, zu einem belebenden Geisteswesen, d. i. zu einem Wesen, in welchem das πνευμα das Lebensprincip ist, das sich aber auch nach Außen, nämlich für die Gläubigen, als Leben erzeugende Macht erweist. Das πνευμα in Christus ist seine göttliche Wesenheit, vgl. Röm. 1, 4, doch ist hinwiederum der creatürliche Geist mitzubegreifen, und das Prädicat ζωοποιουν bezieht sich auf die Befähigung zu einer seligen Auferstehung, welche dadurch geschieht, daß Christus seine göttliche Wesenheit im hl. Geiste als Princip der sittlichen Wiedergeburt und Neuschaffung für die Gläubigen wirksam werden läßt, vgl. Röm. 8, 11. So wie aber bei ψυχη ζωσα

[1]) *Joseph.* Antt. I. 1, 2, — im Hinblicke auf 1 Mos. 2, 7: πνευμα ενηκεν αυτῳ και ψυχην.

[2]) Neve Schalom 9, 9: Adamus postremus est Messias.

zugleich an die irdische Leiblichkeit zu denken ist, so auch in diesem Gegengliede an einen Körper, welcher ganz anders qualificirt ist, der nicht aus Fleisch und Blut besteht V. 50. Darum kann εγενετο hier nicht auf den Act der Menschwerdung gehen, denn der Mensch gewordene Gottessohn theilte die leibliche Beschaffenheit der übrigen Menschen, vgl. Hebr. 2, 14, auch nicht auf seine Auferstehung, da diese Qualification auch nachher noch fortdauerte oder doch noch nicht vollkommen umgeändert war, vgl. Luc. 24, 30. 40 ff. Joh. 21, 9 ff., sondern auf den Act seiner Erhebung zum Himmel, wo die leibliche Verklärung jedenfalls erst vollendet worden ist.

V. 46. Der Apostel spricht jetzt in der Form der Abweisung eines Einwandes im Allgemeinen das Entwicklungsgesetz aus: daß das Pneumatische erst auf das Psychische folge, und nicht umgekehrt jenes diesem vorangehe; dieses Entwicklungsgesetz will er aber als göttliche Anordnung geltend machen. Zu το πνευματικον und το ψυχικον ist nicht το σωμα zu ergänzen, sondern beides substantivisch und in abstracter Allgemeinheit zu fassen, so daß Alles mitbegriffen wird, was das pneumatische und psychische Leben in irgend einer Weise angeht, oder von demselben abhängt; vielleicht ist auch nach einem erweiterten, freien Sprachgebrauche damit überhaupt das Niedere und Höhere, das Unvollkommene und Vollkommene bezeichnet. [1])

V. 47—49. Das vorgetragene Grundgesetz hat der Apostel aus dem Verhältnisse zwischen Adam und Christus V. 45 abstrahirt, und sofort weist er es hinwiederum an diesen beiden Stammvätern in Ansehung ihrer Leiblichkeit und mit Rücksicht auf den Ursprung und die Beschaffenheit derselben nach, worauf er die Anwendung davon auch auf die von diesen Stammvätern ausgehenden Geschlechtsreihen der Menschheit macht. Im ersten Gliede von V. 47 schweben ihm die dem Citate V. 45 im A. T. vorangehenden, oben angeführten Worte mit 1 Mos. 3, 18 vor; Adam ist dem Leibe nach εκ γης, aus Erde gebildet, und deßhalb χοϊκος, aus Staub bestehend oder erdartig, indem der Bildungsstoff bei der

[1]) *Chrysostom. ου λεγει, δια τι; αλλ' αρκειται τη του θεου διαταξει, την απο των πραγματων ψηφον εχων μαρτυρουσαν τη αριστη του θεου οικονομια, και δεικνυς, ὁτι επι το βελτιον αει τα ἡμετερα προεισι, ἁμα καντευθεν πιστουμενος τον λογον. Ει γαρ τα ελαττονα εξεβη, πολλῳ μαλλον τα βελτιω προσδοκαν χρη.*

Bildung des Leibes im Wesentlichen sich gleich geblieben, d. i. in der Existenzweise als σαρξ und αἷμα V. 55, in welche er gesetzt wurde, sein rohmaterielles Wesen beibehalten hat, wie er sich auch wieder in Erde auflöst. Mit dieser Beschaffenheit des Leibes, welcher das σωμα ψυχικον ist, wird in Gedanken die Angemessenheit für das Leben und die Bedürfnisse der Psyche combinirt. Im Gegengliede fehlt nach ανθρωπος das recip. ὁ κυριος bei zahlreichen und gewichtigen Zeugen, [1]) und da diese so weit verbreitete Erscheinung nicht auf eine zufällige, und noch weniger auf eine absichtliche Hinweglassung in dem einen oder andern Exemplare zurückgeführt werden kann, so ist ὁ κυριος als Glossem aus dem Texte zu streichen. Vermöge des Gegensatzes muß hier εξ ουρανου auf die Leiblichkeit Christi und zwar auf sein σωμα πνευματικον, seinen verklärten Leib, bezogen werden; eben darum kann wieder nicht an die Menschwerdung [2]) gedacht werden, denn den Leib brachte er nicht vom Himmel herab, und wenn Christus auch κατα σαρκα durch himmlische Kraft gezeugt wurde, so war doch sein Körper bis zur Erhebung zum Himmel ein irdischer Leib; aus dem letztern Grunde kann man sich auch nicht auf die persönliche Einigung der menschlichen Natur Christi mit seinem vom Himmel gekommenen göttlichen Wesen stützen. [3]) Unrichtig ist es auch, dieses εξ ουρανου von der Paruſie zu verstehen, wo Christus mit dem verklärten Leibe vom Himmel herabkommen wird, [4]) was keine Parallele zu εκ γης im ersten Gliede bilden würde. Es ist zu erklären wie 2 Kor. 5, 2, wo εξ ουρανου dem vorangehenden εκ θεου entspricht, und also den himmlischen Ursprung des neuen Leibes in dem Sinne bezeichnet, daß er durch Gottes Macht, eine vom Himmel wirkende oder daher stammende Kraft, hervorgebracht oder in den neuen Zustand umgewandelt ist. Zu εξ ουρανου erwartet man dem ersten Gliede gemäß noch eine Qualitätsbestimmung, aber das von mehreren Zeugen dargebotene ουρανιος [5]) ist sicherlich Zusatz, jedoch eine dem Apostel in Gedanken liegende Ergänzung; es ist an einen Leib zu denken, welcher sich zum himmlischen Aufenthalte eignet, an die Beschaffenheit

[1]) BCD*EFG minuscc. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Patrr. gr. et lat.; — von den Neueren außer Griesb. und Scholz befolgt.
[2]) *Cyrill. Alex.*, unter den Neueren Oſiander u. A.
[3]) Estius.
[4]) So schon *Theodoret.*, Erasmus, Meyer.
[5]) FG Aeth. Arm. in marg. Vulg. Boern. *Augustin. Hieron.* al.

des σωμα πνευματικον, wie Paulus ſie V. 45 im Sinne hat. — Indem der Ap. V. 48 f. die Parallele weiter führt, ſo nimmt er die Bezeichnung Adam's mit ὁ χοϊκος aus V. 47 auf, und das dort in Gedanken liegende ουρανιος wird in der entſprechenden Form ὁ ουρανιος von Chriſtus gebraucht; οἱ χοϊκοι ſind alle Nachkommen Adam's, auf welche ſich deſſen Leibesbeſchaffenheit fortpflanzt, οἱ επουρανιοι aber die Angehörigen Chriſti, und zwar ſind dieſe, wie auch Chriſtus, im himmliſchen Zuſtande der Vollendung gedacht, wo die von Adam überkommene Leibesbeſchaffenheit aufgehoben, und das σωμα πνευματικον die Umkleidung iſt; es verbindet ſich daher mit επουρ. beide Male die örtliche Vorſtellung von dem himmliſchen Aufenthalte (vgl. 2 Kor. 5, 1) und die der leiblichen Qualification für denſelben. Das vergleichende οἷος und τοιουτοι faßt im erſten Gliede die V. 42 f. aufgeführten Eigenſchaften des irdiſchen Leibes zuſammen, Schwäche, Unſcheinlichkeit, Sterblichkeit und Verweslichkeit, und im andern Redegliede die entgegengeſetzten Merkmale. — V. 49 hebt noch hervor, wie die Chriſten vermöge ihres Doppelverhältniſſes zu Chriſtus und Adam an der leiblichen Beſchaffenheit ſowohl des einen, als auch des andern dieſer Stammväter gleichmäßig Theil nehmen, an der erſtern nämlich in dem gegenwärtigen Leben, während die andere Theilnahme bei der Paruſie Chriſti eintreten wird. Die alte und weitverbreitete LA. φορεσωμεν [1]) ſtatt der rec. φορεσομεν beruht auf der irrthümlichen Auffaſſung von εικων, als ob damit beide Male oder doch an der zweiten Stelle das ſittliche Bild, d. i. die ethiſche Beſchaffenheit und Lebensrichtung, bezeichnet ſei, [2]) wie 2 Kor. 3, 18, wo ſich jedoch der phyſiſche Begriff der Leibesbeſchaffenheit mitanſchließt; hier kann εικων vermöge des Zuſammenhanges nur im letztern Sinne verſtanden werden, wozu ein paränetiſcher Conjunctiv des Verb. φορειν lediglich nicht paßt, weßhalb die rec. ungeachtet der ſtarken Gegenzeugen als urſprünglich beizubehalten iſt. [3])

V. 50 ſchließt als Begründung der Nothwendigkeit der bevor-

---

[1]) ACDEFGI minuscc. Copt. Slav. Vulg. It. *Theodoret. Origen. Method. Basil. Chrysostom.* al.; — nur von Lachm. befolgt.

[2]) *Chrysostom.* ὁ δε λεγει, τοιουτον εστι· καθως εφορεσαμεν — — τας πονηρας πραξεις, φορεσωμεν και — — την πολιτειαν την εν τοις ουρανοις. *Theophylact., Ambrosiast.*

[3]) Sie iſt auch immerhin noch gut teſtirt durch B mit zahlreichen minuscc. Syr. Arr. Aeth. Arm. *Theodoret.*

stehenden Neugestaltung die bisherige Abhandlung ab, aber leitet zugleich auch zum folgenden Lehrstücke über. Die beiden negativen Sätze sprechen allerdings etwas aus, was die Gegner zur Bestreitung einer künftigen Auferstehung geltend machten (vgl. zu V. 35); aber darum ist doch τουτο δε φημι nicht so zu fassen, als ob es ein Zugeständniß gegen dieselben einführe,[1]) wofür ein anderes Verbum, etwa συμφημι oder ὁμολογω, gebraucht sein würde; es sind diese Worte nichts anderes als eine Verbindungsformel des fortschreitenden Vortrages. Auch σαρξ και αἱμα kann nur wieder im physischen Sinne aufgefaßt werden, als Umschreibung des irdischen Leibes,[2]) nicht im ethischen von einer sarkischen Lebensrichtung oder bösen Begierden und Werken,[3]) was der Zusammenhang im Allgemeinen, insbesondere aber der dem ersten Redegliede parallele zweite Satz entschieden abweist; das Abstractum ἡ φθορα, welches metonym. für das Concretum το φθαρτον steht, weist nämlich in Vergleichung von V. 42 klar auf den irdischen Leib mit Rücksicht auf seine Vergänglichkeit, worauf das vorher von dem Fleische und Blute Ausgesagte und die Nothwendigkeit einer Umgestaltung beruht. Auch αφθαρσια ist metonymisch, = ζωη αφθαρτος s. αιωνιος. Die LA. κληρονομησει[4]) statt der rec. kann durch den Gleichklang des vorhergehenden κληρονομησαι veranlaßt sein, oder es ist die Umsetzung des Fut. geschehen, weil die Rede sich auf etwas Künftiges bezieht; das Präsens ist zu erklären wie V. 42 f.

V. 51 f. Der Apostel gibt jetzt noch eine durch V. 50 bereits vorbereitete prophetische Eröffnung in Beziehung auf Diejenigen, welche die Wiederkunft des Herrn erleben werden. Ueber μυστηριον, womit wieder ein göttlicher Rathschluß bezeichnet wird, vgl. z. 2, 7; es ist damit hier wie auch 13, 2 und Röm. 11, 25 eine besondere, außerordentliche Offenbarung zu combiniren, welche die eigene Erleuchtung des Ap. darüber vermittelt hat. Der objective Inhalt dieses Mysteriums, oder der dasselbe erschließenden Offenbarung ist: daß jene nicht auch noch den Scheidungsproceß des Todes erfahren, sondern im unmittelbaren Zusammenhange mit der Auferstehung der

---

[1]) Usteri, Olshausen, Billroth.
[2]) *Theodoret.* σαρκα και αἱμα την θνητην φυσιν καλει.
[3]) So wieder *Chrysostom.*, *Theophylact.*, *Ambrosiast.*
[4]) CDFG Vulg. It. Patrr. lat.; — nur von Lachm. aufgenommen.

Todten lebend dem Leibe nach umgewandelt werden, und beides, die Auferstehung und diese Umwandlung, werde als Wirkung der göttlichen Allmacht sich rasch, plötzlich vollziehen. Bei dem Vortrage des Mysteriums bringt aber der Ap. seine subjective und zu seiner Zeit herrschende Vorstellung von der Nähe der Parusie in Anwendung, indem er unter diejenigen, welche die Wiederkunft Christi noch erleben können, wie in der ähnlichen Stelle 1 Thess. 4, 15. 17 u. 2 Kor. 5, 2 f. sich selbst und einen Theil seiner Zeitgenossen rechnet. Was den Text in den nach λεγω folgenden Sätzen betrifft, so ist die rec., vielleicht jedoch mit Hinweglassung von μεν nach dem ersten παντες, zuversichtlich beizubehalten, und also zu lesen: παντες [μεν] ου κοιμηθησομεθα, παντες δε αλλαγησομεθα. Sie ist ungeachtet der vielen Gegenzeugen äußerlich doch immerhin noch gut testirt, [1]) dem Zusammenhange allein angemessen, und die entgegenstehenden mehrfachen Varianten, welche aber das Gemeinsame haben, daß überall im ersten Satze ου beseitigt ist, [2]) erklären sich einfach als Aenderungen, welche durch den Hinblick auf V. 21 mit Röm. 5, 12 und dadurch veranlaßt wurden, daß Paulus und seine Zeitgenossen insgesammt dem Tode unterlegen sind. [3]) In dem zweimaligen Subjecte παντες, wozu im Verb. die prima gebraucht ist, faßt der Ap. beide Male sich selbst mit den Lesern und allen übrigen Christen zusammen. Die Negation ου im ersten Satze gehört nicht per traject. zu παντες (analoge Beispiele dafür wären 4 Mos. 23, 13 LXX. 1 Kor. 7, 4. Röm. 16, 18. Matth. 16, 17), sondern zum Verbum, wobei sich zwar derselbe reelle Gedanke ergibt wie mit der Annahme einer Umstellung = ου παντες, aber formell ist er doch verschieden; der Ap. hatte bereits bei dem ersten παντες die positive Aussage des zweiten Satzes im Sinne, der er nun aber eine negative voranstellt, und seine Erklärung heißt: bei Allen werde nicht das κοιμασθαι, bei Allen aber das αλλασ-

---

[1]) Durch B (ohne μεν) D***ElK minuscc. Codd. gr. bei *Hieron. Didym. Acac. Caes. Pelag. Oecum.* Copt. Syr. Arr. Goth. Patrr. gr.; — von allen Neueren befolgt. Lachm. schließt μεν in Klammern, Tischend. hat es getilgt.

[2]) Die wichtigsten sind: παντες μεν κοιμηθ., ου παντες δε AC Codd. gr. bei *Rufin. Hieron. Aug. Pelag. Oecum.* Aeth. Arm. Patrr. gr.; — ebenso aber mit Einschaltung von ουν nach μεν FG Boern.; — παντες μεν (ohne μεν wieder D* Clar. Germ.) αναστησομεθα, ου παντες δε D* Vulg. Clar. Germ. Harl. Codd. lat. bei *Hieron.* und *Aug.* Patrr. lat.

[3]) Vgl. *Reiche* Comment. critic. ad h. l.

σεσθαι eintreten. [1]) Ganz verfehlt ist es, den negativen Satztheil ου κοιμηθησ. logisch so mit dem Subjecte παντες zu verbinden, daß Alle von dem Sterben ausgeschlossen würden und also der Sinn wäre: Keiner von uns Allen wird sterben; [2]) dies konnte P. unmöglich sagen, selbst wenn er sich die Paruste in der nächsten Nähe gedacht hätte, und am allerwenigsten in einem Schreiben an eine Gemeinde, wo nach 11, 30 gerade eine auffallend starke Sterblichkeit herrschte. Nach der voranstehenden Deutung erhält nun αλλαγησεσθαι einen weitern Sinn als V. 52, indem es vermöge der Beziehung auf Todte und Lebendige zugleich mit der leiblichen Umgestaltung der letztern auch die Umkleidung der erstern mit einem neubeschaffenen Leibe umfaßt, wie Phil. 3, 21 das synonyme μετασχηματιζεσθαι, während nachher das αλλαγησεσθαι von den Lebenden dem εγειρεσθαι entgegengestellt wird.

V. 52. Die Worte εν ατομῳ — σαλπιγγι gehören zu αλλαγησομεθα V. 51. Um das Momentane, Plötzliche der Veränderung recht stark zu bezeichnen, wird zu εν ατομῳ, in einem Moment, steigernd noch εν ῥιπῃ οφθαλμου, in einem Augenblicke, beigefügt. Die andere Bestimmung, εν τῃ εσχατῃ σαλπιγγι, bei der letzten Posaune, d. i. dem letzten Posaunenschalle, gibt noch ein Zeichen an, welches die Umwandlung mit der ihr unmittelbar vorangehenden Auferweckung (vgl. 1 Thess. 4, 16) einleiten oder begleiten werde. Εσχατη σαλπιγξ ist nicht = σαλπ. της εσχατης ἡμερας, [3]) sondern es sind mehrere Posaunenstöße gedacht, unter welchen sich die letzten Vorgänge vollziehen, wie denn 1 Thess. 4, 16 auch das Herabkommen Christi, u. Matth. 24, 31 die Versammlung der Auserwählten, unter Trompetenschall geschieht. Die bildliche Vorstellung von solchen Signalen, vgl. auch Offb. 8, 2 — 11, 15, beruht überhaupt auf 2 Mos. 19, 16 in Verbindung mit dem nachmaligen gottesdienstlichen Gebrauche der Posaune; da aber P. bestätigend beifügt: σαλπισει γαρ (impersonell), so kann er nicht eine bloße bildliche Ausschmückung ohne allen reellen Inhalt geben wollen, sondern er muß, wenn auch nicht an einen wirklichen Posaunenschall, doch an irgend ein vernehmbares Zeichen, oder aber an eine erschütternde Geisteswirkung denken, die er in das Bild eines Posaunenstoßes einkleidet; dieser reelle Gehalt

[1]) Billroth, Olshausen, de Wette.
[2]) Meyer.
[3]) *Pelagius*, Estius, Heydenreich, Billroth, Meyer u. A.

des Bildes kann nun auch mit als ein Bestandtheil der ihm gewordenen Offenbarung betrachtet werden. — V. 53 wird nochmals die Nothwendigkeit der betreffenden Veränderung an den Todten und Lebenden hervorgehoben (vgl. dazu V. 50); αφθαρσια und αθανασια ist jetzt per meton. das unvergängliche σωμα πνευματικον, der Verklärungsleib, der wie ein Gewand angezogen wird, vgl. 2 Kor. 5, 4, wo die Bildrede in Beziehung auf die Todten und Lebenden das ενδυσασθαι von dem επενδυσασθαι unterscheidet. Der Ap. hat fortwährend nur die Gläubigen und Tugendhaften im Auge, und läßt auch hier die Ungläubigen und Lasterhaften ganz unberücksichtigt; es muß jedoch eine leibliche Veränderung auch bei diesen angenommen werden, weil der Körper mit seiner irdischen Beschaffenheit der Vergänglichkeit unterworfen ist, aber über die Beschaffenheit ihres neuen Leibes wird uns keine Einsicht eröffnet.

V. 54—57. Bei diesen letzten Vorgängen verweilt jetzt der Apostel betrachtend, und indem sein Geist die künftige Vollendung wie in thatsächlicher Realisirung vor sich sieht, so wird er von einem freudigen, triumphirenden und dankerfüllten Gefühle bewegt, dem er einen entsprechenden lebendigen Ausdruck gibt. Mit der Auferstehung der Todten und endlichen Umwandlung der noch Lebenden wird der Tod, der von Adam an im Menschengeschlechte und auch in der äußern Natur unwiderstehlich herrschte, gänzlich vernichtet, und so geht in Erfüllung ein prophetisches Schriftwort Jes. 25, 8. Bei der Anführung dieser Stelle hält sich Paulus nicht an die LXX, welche unrichtig übertragen: κατεπιεν ὁ θανατος ισχυσας, sondern an das hebr. Original, jedoch mit Aenderung der Construction, denn dort ist das Verbum activ, mit dem Subjecte Gott: בִּלַּע הַמָּוֶת לָנֶצַח, verschlungen hat er den Tod auf immer, und für לָנֶצַח, in perpetuum, ist ihm die anderwärtige Uebersetzung der Septuag. mit εις νικος (vgl. 2 Sam. 2, 26. Hiob 36, 7. Am. 1, 11 a.) eingeflossen; diese Uebertragung hat Aquila auch in unserer jesajanischen Stelle, — sie bezeichnet das Resultat von κατεποθη: verschlungen, so daß Sieg über ihn hergestellt, daß er vollständig besiegt ist. — V. 55 enthält Worte aus Hos. 13, 14; sie sind aber nicht mehr Citat, als ob der Ap. sie mit dem Vorausgehenden als Schrifttext zusammenfüge, sondern er macht sie zu seinen eigenen, spricht selbst in Schriftworten. Hier schwebt ihm der Text der LXX vor, den er jedoch frei anwendet mit Versetzung

von το κεντρον aus dem zweiten Gliede in das erste (die umgekehrte Stellung bei einigen neutestamentl. Zeugen [1]) ist Conformation mit der Septuag.), und das dort in der ersten Frage stehende ἡ δικη ist mit το νικος vertauscht; eine weitere Abweichung ergibt sich noch, wenn statt der rec. ᾳδη in der zweiten Frage nach einer starken Zeugenschaft [2]) wieder θανατε gelesen wird. Im Hebr. lautet die Stelle: אֱהִי דְבָרֶיךָ מָוֶת אֱהִי קָטָבְךָ שְׁאוֹל, — eine Zusammenstellung von דֶּבֶר und קֶטֶב (pestis u. lues) wie Ps. 91, 6. Dem personifizirten Tode ist ein κεντρον, Stachel, zugetheilt, der ihm bisher als Werkzeug gedient; dabei ist nicht an den Treibstecken der Pflüger (vgl. Apg. 16, 14) zu denken, als ob der Tod als ein Ackersmann gedacht wäre, wie er sein Feld bestellend damit das Gespann antreibe — die Menschen in das Grab hintreibe, [3]) sondern es ist ein tödtender Stachel gemeint und der Tod hiernach mit einem Thiere von solcher Waffe, wahrscheinlich mit einem Scorpion, verglichen. Der andern Frage — που σου — νικος; liegt die Vergleichung mit einem Kriegsmanne zum Grunde, als welcher sich der Tod bis zu dieser letzten Entwicklung fortan wie ein Sieger behauptet. Der Sinn der fragenden Rede ist wie 1, 20, vgl. Röm. 3, 27: Seine tödtliche Waffe existirt nicht mehr, und seine obsiegende Macht hat ihr Ende erreicht. — V. 56 wird eine Erklärung daran angeschlossen. Als das κεντρον, der tödtliche Stachel des Todes, wird die ἁμαρτια bezeichnet, und zwar dies, inwieferne die Sünde die Sterblichkeit von Anfang an bewirkte und fortwährend die wirkende Ursache derselben geblieben ist, vgl. Röm. 5, 12. Die ἁμαρτια ist hier die Sünde nach dem doppelten Begriffe, als innere Sünde, positive sündige Anlage, und als sündiges Thun, und ebenso auch im zweiten Redegliede, wo der νομος, das mosaische Gesetz, die δυναμις της ἁμαρτιας in dem Sinne heißt, daß es die innere Sünde durch Anregung und Aufregung der Triebe stark und mächtig und dadurch auch das sündige Thun herrschend macht, vgl. Röm. 7, 11 ff. 5, 20. — Die darauf folgende Danksagung V. 57 gleicht jener Röm. 7, 24; νικος bezieht sich nach V. 54 auf den Tod, aber vermöge des engen Zusam-

[1]) BC minuscc. Copt. Aeth. Arm. Slav. ms. Vulg. Patrr. gr. et lat.
[2]) BDEFG minuscc. Copt. Aeth. Arm. Vulg. It. Patrr. gr. et lat.; — befolgt von Lachm., Tischend., Rückert und Meyer.
[3]) Schöttgen, Petersen, Palm, Billroth.

menhanges dieses Dankes mit V. 56 doch auch zugleich auf die Sünde.

V. 58. Nachdem der Apostel den Lehrsatz von der Auferstehung der Todten, welche für die Gläubigen und Frommen der Uebergang zur vollendeten ewigen Glückseligkeit ist, positiv begründet und gegen die Einwürfe der Gegner sicher gestellt hat, so richtet er schließlich noch an die Leser eine in Form einer Folgerung sich anfügende kräftige Ermahnung zur Festigkeit und Unerschütterlichkeit im Glauben und in der Hoffnung, und zu einer stets zunehmenden practischen Religiosität. Zu ἑδραιοι, fest, ist das nachstehende αμεταχινητοι, unverrückbar, im Hinblicke auf die Gefahr der Verführung noch hinzugefügt, und beides bezieht sich auf die πιστις und ελπις insbesondere mit Rücksicht auf die künftige Auferstehung. Das εργον του κυριου ist nicht das von Christus ausgeführte Werk, welches seine Heilsanstalt wäre, sondern das von ihm aufgetragene, das in Ansehung der Apostel, Lehrer und Leiter der Kirche ihre amtliche Aufgabe, ihr evangelischer und kirchlicher Dienst ist, vgl. 16, 10. Eph. 4, 12. 2 Tim. 4, 5, und in Ansehung der Christen überhaupt, wie hier, wo die ganze Gemeinde, nicht bloß die Lehrer und Vorsteher angeredet werden, der Inbegriff aller religiös-sittlichen Leistungen, Thätigkeiten und Anstrengungen, welche der allgemeine Christenberuf umfaßt und zur Pflicht macht, vgl. 1 Thess. 1, 3. 2 Thess. 1, 11. Die Ueberzeugung — ειδοτες, ὁτι λ., welche darin einen beständigen Eifer hervorbringen und unterhalten soll, die Gewißheit nämlich von einer künftigen Belohnung, ist in dem von dem Ap. befestigten Glauben an die Auferstehung enthalten, weil ja diese für die Gläubigen der Eingang zur himmlischen Seligkeit ist. Εν κυριῳ am Ende gehört sowohl zu ὁ κοπος ὑμων als auch zum andern Theile des Satzes, vgl. 9, 1; es bezeichnet die Arbeit als eine im Dienste des Herrn verrichtete und Christus zugleich als denjenigen, welcher bewirkt, daß sie nicht erfolglos, lohnlos ist.

Schluß.

Cap. XVI. 1—24.

V. 1—4. Von der Collecte für die armen Christen in Jerusalem. Dieser Abschnitt steht mit der Schlußermahnung 15, 58 in einem innern Zusammenhange, denn er hat dort in dem *εργον του κυριου*, wozu auch die Wohlthätigkeit gehört, seinen Anknüpfungspunct. Die Uebergangs- und Einleitungsformel V. 1: *περι δε της λογιας τ. εις τ. ἁγιους*, was zu isoliren, und nicht mit Annahme einer Umstellung zu *ὡσπερ διεταξα λ.* zu ziehen ist, vgl. 12, 1. 8, 1. 4, läßt vermuthen, daß das korinthische Schreiben an Paulus auch über diesen Gegenstand eine Anfrage enthalten. Der nach Gal. 2, 10 übernommenen Verpflichtung getreu, hatte der Apostel in Korinth schon früher eine Sammlung für Jerusalem in Anregung gebracht, und die Korinther hatten dazu auch eine große Geneigtheit gezeigt, vgl. 2 Kor. 8, 10; die Anfrage wird sich nun auf das bei der Ausführung zu beobachtende Verfahren bezogen haben. Das unbestimmte *εις τους ἁγιους* (Röm. 15, 26 *εις τους πτωχους των ἁγιων των εν Ἱερουσαλημ*) hat für die Leser die Bestimmtheit in der Beziehung der Rede auf ihre Anfrage und die vorausgehenden Verhandlungen über die Collecte. Die hier erwähnte Verfügung für die galatischen Gemeinden, von welcher weder in der Apostelgeschichte, noch im Briefe an die Galater die Rede ist, hat er entweder in persönlicher Anwesenheit (Apg. 16, 5. 18, 23), oder aber von Ephesus aus durch Sendboten getroffen. Dieser Anordnung gemäß soll V. 2 Jeder je am ersten Wochentage von seinem Erwerb etwas bei sich niederlegen und aufsammeln, so daß sie, wenn er persönlich bei ihnen eintreffen wird, ihre Gaben schon bereit haben, um sie abzuliefern, und nicht erst um Beiträge einzeln angegangen werden müssen. Das Cardinalzahlwort *μιαν* scil. *ἡμεραν* nach hebr. Sprachgebr. statt *πρωτην*, vgl. Matth. 28, 1. 16, 2. Luc. 24, 1; aus d. a. Stellen stammt die rec. *σαββατων*, wofür nach überwiegenden Zeugen [1]) der Sing. *σαββατου* zu lesen ist, welcher wie der Plur. auch von der Woche üblich ist, vgl. Luc. 18, 12. Das Verb. *ευοδουν, ευοδουσθαι*, eigentl.

[1]) ABCDEFG minuscc. Verss. und Väter; — von allen Neueren außer Griesb. und Scholz befolgt.

eine glückliche Reise gewähren und haben, heißt metaphor.: etwas glücklich verlaufen lassen, passive: gut von Statten gehen, von Personen glücklich sein, vgl. Sprüchw. 17, 8. 2 Makk. 10, 7. Röm. 1, 10; ὅ τι αν ευοδωται also: was ihm zu Glücke geht, oder: nach dem, was ihm glücklich eingeht, oder womit er beglückt wird. Indem der Ap. den ersten Wochentag zum Werke der Wohlthätigkeit bestimmt und hiernach voraussetzt, daß dieser Tag, der Auferstehungstag Jesu, vornehmlich geeignet sei, die Geneigtheit dazu zu erwecken, so liegt darin eine Bestätigung, daß derselbe um diese Zeit und schon früher für die Christen bereits eine höhere Weihe hatte; die betreffende Anordnung beweist jedoch nicht auch eine schon bestehende gemeinsame gottesdienstliche Feier, da ja die Beiträge nicht in einer Versammlung der Gemeinde, sondern zu Hause niedergelegt werden sollen, während dagegen eine solche Apg. 20, 7 ungefähr für die gleiche Zeit sicher bestätigt wird. — Wie der Ap. die Collecte nach Jerusalem verbringen will, dies macht er noch von der Größe derselben abhängig V. 3 f. Nach V. 4 bezieht sich das V. 3 Gesagte auf den Fall, daß die Sammlung dürftiger ausfiele, als er erwartet; δι' επιστολων gehört nicht zu δοκιμασατε: die ihr durch Briefe empfehlen werdet, — sondern zu πεμψω: ich will sie unter Mitgabe von Briefen absenden, und δοκιμαζειν heißt hier tüchtig erachten, vgl. Röm. 14, 22. Bei αξιον V. 4, wovon der Genitiv του — πορευεσθαι dependirt, hat er ein reichliches Ergebniß im Sinne, und der gewählte Ausdruck, welcher auf die Angemessenheit für seine apostolische Würde und Stellung hinweist, beabsichtigt die Mildthätigkeit zu befördern.

V. 5—9. Reisenachrichten. Anknüpfend an den ersten Satz von V. 3 erklärt er sich nun näher bezüglich seiner bereits auch 4, 19 u. 11, 34 beiläufig erwähnten Reise nach Korinth. Indem er das Vorhaben, über Macedonien dahin zu reisen, mit Nachdruck hervorhebt, so hat dies darin seinen Grund, daß er nach 2 Kor. 1, 15 seinen Lesern früher versprochen, von Ephesus aus zur See unmittelbar nach Korinth zu kommen, und erst von da aus Macedonien zu besuchen, sofort aber wieder nach Korinth zurückzukehren, um so einen zweimaligen Aufenthalt daselbst zu machen; er theilt also jetzt einen veränderten Reiseplan mit, wie er auch Apg. 19, 21 berichtet wird. Das problematische τυχον, vielleicht,

womit er V. 6 sein Vorhaben, länger bei den Lesern zu verweilen oder auch zu überwintern, ausspricht, wird nacher V. 7 durch ἐαν ὁ κυριος επιτρεπῃ s. επιτρεψῃ [1]) erklärt; er hat also dort nicht ein zufälliges Zusammentreffen von abhaltenden oder förderlichen Umständen im Auge, sondern wieder wie 4, 19 die höhere Leitung des Herrn, der er die Realisirung seiner Vorsätze unterstellt. Sein Vorsatz ist aber in Ausführung gekommen, und zwar gerade in Ansehung der Ueberwinterung, denn der dreimonatliche Aufenthalt in Hellas Apg. 20, 3 ist nach Korinth und in die Winterzeit zu verlegen. Er erwartet von einem solchen längern Aufenthalte bei den Lesern um so mehr die Geneigtheit, seine Weiterreise zu fördern: ἱνα ὑμεις με προπεμψητε, was mit dem Geleite auch die Ausstattung mit Reisemitteln und andere die Reise betreffende Dienstleistungen umfaßt, vgl. Tit. 3, 13. 3 Joh. 6 a. Die Worte V. 7 ου θελω γαρ ὑμ. αρτι εν παραδῳ ιδειν weisen auf einen frühern kurzen Aufenthalt hin, vgl. 2 Kor. 2, 1. 3. 12, 14. 13, 1, welcher mit einer in der Apostelgesch. übergangenen, von Ephesus aus gemachten Reise, zu verbinden ist, s. d. Einleitg. §. 1. Noch bestimmt der Ap. V. 8 den Termin des Verweilens an seinem gegenwärtigen Standorte, wo er seinen Aufenthalt bis Pfingsten fortsetzen will; er wird jedoch Ephesus dann etwas früher verlassen haben, da bald nach der Abfassung des Briefes der Aufstand der Silberarbeiter ausgebrochen ist, der seine Abreise beschleunigte, vgl. Apg. 19, 23 ff. 20, 1. Jenen Entschluß motivirt das erste Glied von V. 9 in bildlicher Rede; die geöffnete Thüre ist Bild der günstigen Gelegenheit zur Verbreitung und Befestigung des Evangeliums, vgl. 2 Kor. 2, 12. Kol. 4, 3; das eine Prädicat von θυρα, μεγαλη, bezeichnet den weiten Umfang dieser Gelegenheit, das andere, ενεργης, wirksam, effectvoll, paßt aber weder zum Bilde, noch auch zum Abgebildeten, sondern nur zur apostolischen Thätigkeit, worauf es in Gedanken bezogen ist. Das zweite Versglied kann mit buchstäblicher Auffassung coordinirt werden, so daß auch der mit den Gegnern zu bestehende Kampf als ein Bestimmungsgrund zur Fortsetzung seines Aufenthalts erscheint; wahrscheinlicher ist aber, daß και in Gedanken = αλλα και ist, vgl. Luc. 20, 19. Joh. 1, 10. 11. 3, 32. 7, 30 a.

[1]) So gegen die rec. ABC minuscc. und Väter; — von Lachm., Tischend., Meyer und Rückert recipirt.

V. 10—12. Empfehlung des Timotheus, Nachricht von Apollos. Ueber die Absendung des erstern s. Einltg. §. 2; der Apostel setzt voraus, daß Timotheus erst nach dem Eintreffen des Briefes nach Korinth kommen werde, was jedoch gar nicht geschehen ist, weil er, wie anzunehmen, nachher von Paulus wieder eine andere Weisung erhalten. Mit der Ermahnung V. 10 wird den Lesern eine freundliche, achtungs- und liebevolle Aufnahme eingeschärft; der Ap. befürchtet von Seite seiner Gegner eine unzarte, rücksichtslose Behandlung, welche den Timotheus um so eher einschüchtern und sofort seine Thätigkeit hemmen konnte, da er noch im jugendlichen Alter stand, vgl. 1 Tim. 4, 12. Zur Motivirung der Empfehlung hält er ihnen den erhabenen Lebensberuf des Timotheus vor, worin er sein Genosse, sein Mitarbeiter ist; über *εργον του κυριου*, vgl. z. 15, 58. Dessen jugendliches Alter hat er auch bei der andern Ermahnung V. 11 im Auge; dieses konnte ja bei feindselig Gesinnten leicht ein Anlaß werden, Belehrung und Rügen verächtlich zurückzuweisen. Endlich schärft er den Lesern noch ein, dem Timotheus auch beim Abschiede und zur Rückreise liebevolle Sorgfalt zu erweisen; *εν ειρηνῃ* ist aus der hebräischen Gruß- und Abschiedsformel zu erklären, vgl. z. 1, 3, schließt aber in Verbindung mit *προπεμπειν* nebst dem Heilswunsche auch die thätige Sorgfalt ein, die erforderliche Vorsorge, um die Reise sicher und wohlbehalten zurückzulegen; nicht ist *ειρηνη* hier Eintracht.[1] — V. 12 deutet die Redeform, vgl. V. 1, wieder an, daß im korinthischen Schreiben auch des Apollos Erwähnung geschehen ist; vermuthlich hatten die Korinther ihn zu einem Besuche eingeladen. Seine entschiedene Abneigung, jetzt zu kommen, erklärt sich aus dem Partheiwesen, in das er ohne seine Schuld hineingezogen war; *θελημα* ist nicht mit *θεου* zu ergänzen nach Röm. 1, 10,[2] sondern mit *αυτου*. In Anbetracht jenes Abhaltungsgrundes ist nun das *ευκαιρειν* nicht von gelegener Muße oder guter Gelegenheit zu verstehen, sondern auf die Beilegung der Streitigkeiten zu beziehen.

V. 13. 14. Schlußermahnung. An die persönlichen Nachrichten schließen sich hier sittliche Ermahnungen an, welche den paränetischen Inhalt des Briefes in der Hauptsache zusammenfassen.

---

[1]) *Chrysostom.*, *Theophylact.* (*χωρις μαχης και φιλονεικιας*) und Neuere.

[2]) *Theodoret.*, *Theophylact.*, Heydenreich.

Die Zusprache γρηγορειτε, wachet, bezieht sich auf die Gefahren für den Glauben und das sittliche Leben jeder Art, die innern, in der eigenen Natur begründeten, und äußern, die im Umgange, in der Berührung mit Andern, mit dem Heidenthum ꝛc. liegen; auf diese Gefahren muß man aufmerksam sein wie der Wächter auf der Warte und zugleich auf die Mittel denken, sich ihnen zu entziehen, sie von sich abzuwenden oder wirkungslos zu machen. Dadurch wird die feste Beharrlichkeit im Glauben und Glaubensleben möglich, wozu der Apostel mit dem nachstehenden στηκατε εν τη πιστει ermahnt. Der Ausdruck στηκατε gehört schon zum Bilde des Kampfes, welches sich in den folgenden Verben bestimmter ausprägt. Die Gefahren stellen sich in dem korinthischen Partheigetriebe wie mächtige Feinde dar, denen gegenüber Muth und Kraft, ein tapferer Kampf mit Sammlung und energischer Anwendung der Kraft erforderlich ist: daher ανδριζεσθε, κραταιουσθε, vgl. 1 Sam. 4, 9 κραταιουσθε και γινεσθε εις ανδρας. — V. 14 ist gegen das lieblose Verhalten der Partheigenossen, gegen den Mangel an schonender Rücksichtsnahme auf die Bedürfnisse der Schwächern (vgl. 8, 1 ff.) und die wechselseitigen Feindseligkeiten (vgl. 4, 6. 6, 8) gerichtet.

V. 15—18. Empfehlung der schon 1, 16 erwähnten Familie des Stephanus. Die mit παρακαλω eingeleitete Ermahnung beginnt nicht schon mit οιδατε, als ob dies imperativisch und im Sinne von επιγινωσκετε V. 18 zu nehmen wäre,[1]) sondern folgt erst V. 16 nach; der Zwischensatz soll die Ermahnung motiviren. Es werden darin zwei Momente hervorgehoben: Stephanus und seine Familienglieder, wozu Fortunatus und Achaikus V. 17, sei es als Söhne, oder als Brüder oder Schwäger, gehören, sind απαρχη της Αχαιας scil. εις Χριστον, vgl. Röm. 16, 5, d. i. die Ersten, welche in Achaja das Christenthum aufgenommen, wodurch sie für Andere ein Vorbild und eine Zierde aller achajischen Gemeinden geworden sind; sie haben sich ferner freiwillig zum Dienste für die Gläubigen bestimmt, womit sie ihren Glaubenseifer bethätigen und sich um die Christen verdient machen. Bei diesem Dienste hat man nicht an eine Amtsstellung in der Gemeinde zu denken, und er ist auch nicht auf die Gemeindeglieder zu beschränken, wie aus dem allgemeinen

[1]) Erasmus, Wolf, Heydenreich.

Ausdrucke τοις ἁγιοις erhellt; es sind Männer, die jede Gelegenheit ergriffen, um für das Evangelium zu wirken, die sich desgleichen im Armen- und Krankendienste bei Einheimischen und Fremden auszeichneten, und im nöthigen Falle auch Missionen nach Außen übernahmen, wie sie jetzt wahrscheinlich dem Ap. das korinthische Schreiben überbracht hatten. Hiernach bestimmt sich das den Lesern V. 16 anbefohlene ὑποτασσεσθαι als eine Unterordnung, welche in achtungsvoller Begegnung, williger Aufnahme und Befolgung der Belehrung, des Rathes, der vermittelnden Zusprache ꝛc. besteht, vgl. Eph. 5, 21 und oben 6, 5. — Zur weitern Empfehlung der genannten Personen bezeugt der Ap. V. 17 noch seine eigene Freude über deren Anwesenheit, welche auf eine die Leser gewinnende Weise motivirt wird. Statt der rec. το ὑμων ὑστερημα ist nach überwiegenden Zeugen το ὑμετερον ὑστερ., und statt ουτοι vor αναπληρ. das ebenfalls sehr stark bezeugte αυτοι [1]) aufzunehmen. Das Pronom. ὑμετερον ist wie 15, 31 zu deuten und der Sinn des Satzes also: sie haben mir den Mangel an euch, euere Abwesenheit, ersetzt; ganz unpassend ist die einen Vorwurf für die Leser ergebende Auffassung nach Phil. 2, 30: das, woran ihr es habet mangeln lassen, was ihr hättet leisten sollen.[2]) — V. 18 wird mit ανεπαυσαν γαρ το πνευμα μου erklärt, wie das ανεπληρ. geschehen sei; diese Erquickung ist Beruhigung, Ermuthigung, Erheiterung. Indem sie der Ap. in dem Zusatze και το ὑμων auch auf die Leser ausdehnt, so schreibt er ihnen damit eine theilnehmende Freude an seiner Gemüthserhebung zu, die sie in dem Augenblicke genossen, wo sie annehmen konnten, daß die Abgeordneten sich ihm mitgetheilt hätten. In der Schlußermahnung: επιγινωσκετε ουν τοιουτους ist mit dem Erkennen die Anerkennung, Achtung und Liebe zu combiniren, vgl. z. 8, 3.

V. 19—24. Grüße mit eigenhändiger Nachschrift. Ασπαζειν, ασπασμος, ist Anwünschung von ειρηνη, also Segenswunsch, vgl. Matth. 10, 12 f. Luc. 10, 5. Der Zusatz εν κυριῳ, vgl. Röm. 16, 22, bezeichnet ihn als einen solchen,

---

[1]) Für ὑμετερον BCDEFG minuscc., für αυτοι ADEFG minuscc. Vulg. *Chrysostom. Oecumen. Ambrosiast.*; — beides aufgenommen von Lachm., Tischend., Rückert, Meyer.

[2]) Grotius, Rückert.

der aus dem Bewußtsein der Gemeinschaft aller Gläubigen mit Christus hervorgeht, also aus einem Bewußtsein, mit welchem sich alle als Brüder anerkennen und lieben sollen, und er gibt auch der Heilsanwünschung vornehmlich die Beziehung auf den geistigen Segen, vgl. z. 1, 3. Aquilas und dessen Ehefrau Priscilla, welche unter den Grußbestellern allein namentlich aufgeführt werden, waren den Korinthern persönlich bekannt, da sie während der ganzen Zeit der ersten Anwesenheit Pauli in Korinth sich mit ihm dort aufgehalten hatten, vgl. Einltg. §. 1. Sie grüßen σὺν τῇ κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίᾳ, sammt der Versammlung in ihrer Wohnung, d. i. den Brüdern, welche dort sich zum Gottesdienste zu versammeln pflegen; sie hatten also in Ephesus wie später auch in Rom, vgl. Röm. 16, 5, ihre Wohnung zu solchen Versammlungen dargeboten; vgl. dazu Kol, 4. 15. An die Grußbestellungen schließt sich V. 20 die Aufforderung zum gegenseitigen Gruße an, wobei der Apostel die Versammlung der korinthischen Gemeinde im Auge hat, in welcher sein Brief vorgelesen werden soll; nachdem sie die Grüße von ihren Brüdern aus der Ferne mit seinen eigenen vernommen, sollen auch sie sich gegenseitig segnen unter Begleitung des φίλημα ἅγιον, heiligen Kusses als Symbols der Liebe. Der Kuß wird als ἁγ. prädicirt, wie Röm. 16, 16. 2 Kor. 13, 12, weil er ein Zeichen und Besiegelung nicht der natürlichen Liebe, sondern der christlichen Liebesgemeinschaft sein soll.

V. 21—24. Der eigenhändige Gruß des Apostels, dem er hier noch Zusätze beifügt, soll nach 2 Thess. 3, 17, vgl. 2, 2 zur Beurkundung der Echtheit des Briefes dienen. Der Inhalt des vorangestellten Grußes folgt in dem Segenswunsche V. 23 nach. Bei dem Satze V. 22: εἴ τις οὐ φιλεῖ τ. κ. hat er nicht Ungläubige im Auge, sondern solche, welche sich als Christen bekennen, ohne aber eine herzliche, hingebende Liebe zu Christus zu besitzen, womit er einen Theil der korinthischen Gemeindeglieder charakterisirt; indem er sich aber der hypothetischen Redeform mit dem allgemeinen, unbestimmten τις bedient, so will er diesen damit andeuten, daß sie die nachfolgende Verwünschung nur in dem Falle auf sich zu beziehen hätten, wenn sie sich nicht wieder zur Liebe gegen Christus erwecken ließen. Zu ἀνάθεμα vgl. 12, 3. Das der Verwünschung beigefügte μαραν αθα ist das aramäische מָרָן אֲתָא, der Herr kommt! מָרָן ist nämlich, analog dem talmudischen רַבָּן, eine

ehrenvollere Form für מָר, nicht = מָרָנָא, unſer Herr; der Ap. weist damit warnend auf die Wiederkunft Chriſti hin, wo das ἀνάθεμα ἔστω in der Beſtrafung mit dem ewigen Verderben ſich realiſiren würde. — V. 24 verſichert er noch Allen ſeine chriſtliche Liebe; davon ſind auch diejenigen unter den Leſern nicht ausgeſchloſſen, die er V. 23 im Auge hat, denn er hofft noch ihre Beſſerung und will ſie gerade durch dieſe Bezeugung ausnahmsloſer Liebe dazu erwecken.

Verbeſſerungen.

Seite	Zeile	ſtatt	zu leſen
16	14	entgegenhielt	entgegenhielte
33	14	im andern	in anderem
42	22. 27	*Χρισπος — Σεφανος*	*Κρισπος — Στεφανος*
48	11	הָעוֹלָם	הָעוֹלָם
54	6	כֹּל־בָּשָׂל	כָּל־בָּשָׂר
64	17	Erkenntniß	Erkennen
66	Note 4, 1	*αγγελον*	*αγγελου*
74	13	Perſonnen	Perſonen
87	1	verſteſten	verſtehen
89	9	Lehren	Lehrer
93	13	eine ſolche	einer ſolchen
127	19	Verwurf	Vorwurf
144	Note 3, 2	*παραμυθησατο*	*παρεμυθησατο*
158	3	inwieferne	als
185	26	darſtellt	dargeſtellt
194	26	oben	aber
202	5	rechte	echte
204	27	den *πυκτ.*	der *πυκτ.*
208	6	der Rettung	die Rettung
236	7	*κεφαλην*	*κεφαλης*
243	28	das	daß
268	27. 32	mit den — *Αναθεμα*	mit dem — *Αναθεμα*
301	31	Der	Die
304	32	daß daß	daß das
321	Note 1, 5	*ουτοις*	*ου τοις*
327	25	Anordordungen	Anordnungen
348	28	Anwendung	Aenderung.